في نظرية المعرفة النسوية

«دراسة في فلسفة لورين كود»

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

أبوزيد؛ ليزا سعيد
في نظرية المعرفة النسوية «دراسة في فلسفة لورين كود»/ تأليف: ليزا سعيد أبوزيد/ تقديم: يمنى طريف الخولي/ ط ١ / القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٩م.
٢٢٣ ص؛ ١٧×٢٤سم
تدمـــــك: ١- ٦٣٤-٢٩٤-٩٧٧-٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٩/٩٢٨٠

دار النشـــر: مركز الكتاب للنشر
عنـوان الكتـاب: في نظرية المعرفة النسوية «دراسة في فلسفة لورين كود»
اسـم المؤلـفة: ليزا سعيد أبوزيد
رقـم الطبعـة: الأولى
تاريـخ الطبـع: ٢٠١٩

شارع الهداية بلوك ١٨ قطعة ١ – حى السفارات – مدينة نصر – القاهرة
ت: ٠١٢٢٧٣١٠٠٤٢ – ٢٣٥٢٢٠٩٥
فاكس: ٢٣٥٢٢١٥٤ – ٢٢٦٣٦٨٥٠
E.mail: markazelkitab@hotmail.com

الجمعية الفلسفية المصرية
سلسلة الكتاب الأول للباحثين الشبان
(العدد الأول)

في نظرية المعرفة النسوية

«دراسة في فلسفة لورين كود»

تأليف

ليزا سعيد أبوزيد

تقديم

د. يمنى طريف الخولي

(أستاذة فلسفة العلوم بجامعة القاهرة)

مركز الكتاب للنشر
الطبعة الأولى
٢٠١٩



الإهداء

إلى ينبـوع العطاءِ الذي لا ينضب له معـين، وشمس الضياءِ التي لا يخبو لها وميض... من مسّتني بعنايتها العلمية فأنشأتني خلقا آخر، وأحالتني من طور الطفولة والسـذاجة إلى طور الرشد والنباهة على ما أحسب... إلى أستاذتي الفضلى/ د. **يمنى طريف الخولي.**

ليزا سعيد

القاهرة

مارس 2019



الفهرس

تقديم

بقلم: أ.د. يمنى طريف الخولي

هذا الكتاب أول دراسة في المكتبة العربية تتعرض لفلسفة لورين كود (1937 - ؟)، الفيلسوفة الكندية التي قدمت إسهاما مستجدا وفاعلا في صلب الفلسفة النسوية؛ حتى تعد الآن من أبرز الفيلسوفات النسويات، وهي تحديدا الحاصلة على جائزة ولقب الفيلسوفة المتميزة في العام 2009، من الجمعية الأمريكية للمرأة في الفلسفة. وكانت مقاربة هذا الكتاب لعالم لورين كود من خلال المرتكز الفلسفي الجذري أي الإبستمولوجيا (= نظرية المعرفة)، وتعييناً من خلال مقولة باتت مميزة لطروحات الإبستمولوجيا في القرن الحادي والعشرين، وهي مقولة النسبوية relativism التي تعد من المرتكزات الأساسية في نظرية المعرفة النسوية بشكل عام، وفي فلسفة لورين كود بشكل خاص، فأتت مدخلا مواتيا لمعالجة متعمقة وشاملة معاً.

ولئن تميزت الفلسفة النسوية بتمثيلها لما بعد الحداثة، وما بعد الاستعمارية وما بعد المركزية الغربية، ودفاعها عن عالم متعدد الثقافات، أكثر عدلا، يناهض صنوف التهميش والإقصاء؛ فإن النسبوية بدورها من أقدر المقولات الفلسفية على التوطيد للتعددية الثقافية، كواقع ماثل وكقيمة منشودة. تتصاعد أهمية النسبوية قدماً، بعد أن أثبتت خصوبتها وفاعليتها في معالجة المتغيرات والتطورات، وقدرتها على مواجهة المطلقية absolutism ، وقد رانت طويلا على صدر العلم الحديث والفلسفة الحديثة وثقافة الحداثة إجمالاً، قبل أن تتقوض عروشها وتهتز دعائمها في حقبة ما بعد الحداثة الراهنة، وتلحق بها عروش

الموضوعية المطلقة القاصرة الزائفة، أو الموضوعية الضعيفة بتعبير فيلسوفة العلم النسوية الشهيرة ساندرا هارنج.

وهذ الكتاب، الذي يقدم عرضا جيداً للفلسفة النسوية ومنطلقاتها ومراميها، في أصله رسالة بعنوان: «دور النسبوية في الإبستمولوجيا النسوية: دراسة في فلسفة لورين كود.» تقدمت بها المؤلفة ليزا سعيد أبو زيد، لنيل درجة الماجستير في الآداب من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة، تحت إشراف كاتبة هذه السطور. وضمت لجنة المناقشة عضوين من الراسخين في الإبستمولوجيا وفلسفة العلم وفي الفلسفة النسوية معاً، وهما أ.د. خالد قطب ود.عزيزة بدر. وقد أجازتها اللجنة بامتياز مع التوصية بالطبع والتبادل.

انقسمت الدراسة - كما يبين الكتاب - إلى خمسة فصول، تسبقها مقدمة مستفيضة تطوق المنظور النسوي بأسره وتحدد موقع لورين كود فيه وإضافتها له، وتعقبها خاتمة ضافية تربط نواتج البحث بتطبيقيات منشودة في الواقع. وكل فصل يبدأ بتمهيد كاشف لمساره، وينتهي بخلاصة مستصفاة لمحصلته.

يقدم الفصل الأول مدخلا لعالم لورين كود، سيرتها وإسهاماتها ومعالم فلسفتها، أي الفلسفة بالنسبة لها، في مبادرة لتطبيق نسبوية صريحة ابتداءً، من حيث نسبة المعرفة إلى الذات العارفة. وينتقل الفصل الثاني من الذات إلى الموضوع، أي من لورين كود إلى الإبستمولوجيا النسوية ليوضح كيف أن قيمة النسبوية أساسية لها وضاربة في أعطافها، فكان عنوانه: الإبستمولوجيا النسوية نسبوية، منتهيا بالوقوف على الدور التثويري للورين كود في الإبستمولوجيا النسوية. وفي جدلية مُعَبّرة عاد الفصل الثالث إليها مجددا ليعين بدقة وعمق وبمزيد من التحديد: دور النسبوية في فلسفة لورين كود. وواصل الفصل الرابع المسار بتحديد أبعاد النسبوية في فلسفة كود. وجاءت محصلة هذا جميعه في الفصل الخامس: الرؤية النسبوية للإبستمولوجيا النسوية: محاولات تطبيقية، ليتناول المسؤولية المعرفية في المجتمع المعرفي، ومكانة المرأة فيه، وذلك بطبيعة الحال في ضوء النسبوية التي أوضح البحث كيف أنها لابد أن تكون متوشحة بشكل ما في المنظور الإبستمولوجي. وكانت

التطبيقية اللافتة حقا في الجزء التالي من الفصل الذي بيّن أن الإبستمولوجيا النسوية شأنها شأن النسوية عموما، هي أصلا وفروعاً فلسفة بيئية، في استجابة محمودة لقضية البيئة التي هي واحدة من أشد قضايا العصر إلحاحا حتى وُسِم بأنه عصر الإيكولوجيا. ثم جاء الجزء الرابع والأخير من هذا الفصل التطبيقي حول قضية حوار الثقافات، تحت عنوان: التفكير العالمي والنسوية العالمية. وأخيرا، جاءت خاتمة الكتاب تجمل نتائج الدراسة وتؤطرها وتناقشها وتحللها، ولا يغيب عن الخاتمة هي الأخرى المنزع التطبيقي، الذي بات غالباً في الفلسفة الراهنة. وبطبيعة الحال اختتمت النهايات بثبت المصادر والمراجع التي تشير إلى رحابة الجهد المبذول في هذه الدراسة الجادة. إنها دراسة حاولت الربط بين النظر والتطبيق، مثلما حاولت الجمع بين النقد والتحليل، وحرصت الباحثة على التقويم المستمر للقضايا وأيضا محاولة ربطها باحتياجات واقعنا الثقافي.

يتسم أسلوب لورين كود بالصعوبة والتعقيد، مثلما تتسم فلسفتها بالرؤية واسعة النطاق والاستجابة الشديدة للمتغيرات والتساؤلات الراهنة، وبالتجديدية العميقة النازعة إلى التحديد الدقيق. والباحثة من جانبها تسلحت بقدر جيد من المثابرة والإصرار عبر أكثر من خمس سنوات، فاستطاعت تَفهُّم واستيعاب فلسفة لورين كود، واستطاعت أيضا صياغة هذا التفهم وتقويمه وتوظيفه بلغة عربية سلسة مطواعة، لا تخلو من جمال ومن قوة. درست الباحثة أعمالا للورين كود، واستعانت بقدر لا بأس به من المراجع الحديثة والمتنوعة؛ فجاءت الرسالة في صورة محمودة جيدة، تمثل إضافة للمكتبة العربية، في مضمار الفلسفة النسوية ودراسات الجندر، أو بالأحرى الجنوسة، وأيضا في مضمار دراسة تطورات الإبستمولوجيا، أو نظرية المعرفة، المعاصرة. وكلاهما ميدان فلسفي على جانب كبير من الأهمية، يشهد عطاءً باذخاً ودفقا مستمراً وتطورات متوالية.

لذلك وقع اختيار الجمعية الفلسفية المصرية - عضو اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية - على هذه الدراسة لتكون باكورة منشوراتها في سلسلة «الكتاب الأول» التي تزمع الجمعية الفلسفية إصدارها؛ بهدف تقديم وجوه جديدة واعدة في مضمار الدراسات

الفلسفية العربية. و يبدو اختيارا حقيقاً؛ فهي دراسة - بتعبير نسوي - جميلة حقاً تقدمت بها باحثة شابة، تؤمن بالقضية التى تعالجها، وتعيشها بحيو ية وفاعلية، وتبذل قصارى جهدها، ولا تتوانى البتة عن التصو يـب والتعديل والتجو يد، و إعادة الصياغة ومراجعتها وتنقيحها وتزو يدها.... فأخرجت هذا الكتاب الذي يَعِد القارئ برحلة ممتعة ومثمرة.

وفقنا الله لما فيه الخير للثقافة العربية ونمائها وثرائها.

أ. د. يمنى طريف الخولي

مارس 2019

مقدمة الكتاب

تعد الحركة النسوية على المجمل حركة سياسية واجتماعية وحقوقية بالأساس؛ فقد قامت ابتداءً كحركة مطلبية من أجل الدفاع عن حقوق المرأة والمطالبة بمساواتها سياسيا واجتماعيا ووظيفيا مساواة قانونية وتطبيقية، وكان غرضها الأول والأوحد هو فرض المساواة وتحقيق العدالة بين الجنسين في ميادين الحياة المختلفة.

وبعد النجاحات والانتصارات التي حققتها على كافة الأصعدة الميدانية، اتجهت إلى وضع الأساس النظري والفكري لها واقتحمت العديد من المجالات التي حاولت من خلالها إثبات قدرة المرأة على القيام بالأعمال المختلفة مثلها مثل الرجل في البداية، ثم إثبات تفوقها على الرجل فيما بعد في مجالات أخرى مختلفة، وكان من هذه المجالات المجال الفلسفي... فكانت الفلسفة النسوية.

والفلسفة النسوية اتجاهًا حديثًا في الفلسفة الغربية يبحث في الأسس والجذور المعرفية والتاريخية التي أدت إلى اختفاء المرأة من ميادين الفكر والفلسفة والعلم، وتؤكد على أن خبرة المرأة تختلف بدرجة ما عن الطرح الذكوري، وتحول وضع خبرة المرأة جنبا إلى جنب خبرة الرجل على هذه الميادين عامة والميدان الأكاديمي خاصة. وعلى الرغم من الوضع غير المستقر لجنين النسوية في رحم الفلسفة، وإنكار الكثيرين على هذا التوجه الحديث ادعائه الانتماء إلى النشاط الفلسفي، باعتبار النسوية تقوم على التمايز والتحيز الجنسي وتضع في الاعتبار الذات العارفة ومواقفها المختلفة والمتعددة، الاجتماعية منها والسياسية والطبقية والعرقية... إلخ، في حين تقوم الفلسفة على المحايدة والموضوعية تجاه تلك الذات؛ لذلك لم يُعتد بالفلسفة النسوية كونها نشاطًا فلسفيًّا. «ويقال أيضا أن الفلسفة

النسوية هي في أفضل حالاتها فلسفة متطفلة على الفلسفة التقليدية وفي أسوأ فروضها هي «مجرد علم اجتماع»»[1] وبالأخص معتنقي الفلسفة التحليلية الأنجلو أمريكية. على الرغم من كل هذا، قامت النسويات بإثبات أن سبب رفض الفلاسفة الكلاسيكيين للفلسفة النسوية للاعتبارات سالفة الذكر إنما هو قيام هذا الرفض على أساس من حجج واهية. وهذا ما أشارت إليه «باميلا سو أندرسون» بقولها: «... فالفلسفة كنسق معرفي تتميز بتحيز محدد على أساس النوع، ففي عام 1996 أجرت **مجلة مراجعات المرأة الفلسفية Women's Philosophy Review** استطلاعًا للرأي حول اشتغال المرأة بالفلسفة (ونشرته جمعية المرأة في مجال الفلسفة في المملكة المتحدة) فوجد الاستطلاع أن من يريد الحصول على وظيفة في مجال الفلسفة فالأفضل أن يكون رجلا، وإلا فلتتشبه المرأة بالرجل قدر الإمكان»[2]، ولم تنسَ أندرسون أن تبين كم لهذه المجلة من مصداقية معترف بها في الأوساط الأكاديمية حتى لا يُشتبه في النتيجة. وكذلك أضافت النسوية للفلسفة الكثير، كما فتحت أمامها آفاقا جديدة للبحث والتحري والتفلسف.

«وقد ظهرت الفلسفة النسوية تدريجيا في الولايات المتحدة في أثناء عقد السبعينيات من القرن العشرين، وتولدت من رحم مجموعة من الأسئلة والرؤى الواضحة المحددة التي طرحتها الموجة الأولى من النسوية بشأن المساواة، وإلى حد ما الموجة الثانية بشأن الهوية والترتيب الهرمي للنوع»[3] ودخلت في مرحلة ما بعد النسوية أو الموجة الثالثة والتي أثارت الكثير من الاختلافات وبدأت النسوية تعمل في حقل العلوم والمعارف، فبدأت بالفروع اليسيرة كالسياسة والأخلاق، ولكنها بدأت تحلل وتدرس في الفلسفات المختلفة وطرق

(1) جل هاواي، الفلسفة النسوية، في: أوليفر ليمان (محرر)، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ترجمة مصطفى محمود، مراجعة رمضان بسطاويسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 301 يناير، الطبعة الأولى، مارس 2004، (صـ181 - صـ202)، صـ 181.

(2) باميلا سو أندرسون، النسوية والفلسفة، في: سارة جامبل (محررة)، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، مراجعة هدى الصدة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد 483، الطبعة الأولى، 2002 (ص 219 - ص231)، صـ 229.

(3) المرجع السابق، صـ 219.

تكونها، وامتد تأثير الفلسفة النسوية ليشمل كل الفروع الفلسفية تقريبا كتاريخ الفلسفة والأخلاق والإبستمولوجيا وفلسفة العلم والميتافيزيقا والمنطق وغيرهما، ولكن الاختلاف الذي أتت به في الفلسفة النسوية على حد قول نانسي توانا «ليس فقط في المنهج الفريد الذي تتبعه، وإنما أيضا في فرضية اعتبار الجنوسة/ الجنوسة عدسة حاسمة للتحليل الفلسفي الذي يشكل كل من المحتوى وفي بعض الأحيان مناهج البحث الفلسفي»[1]. ولذلك يمكننا أن نرصد المحاور التي عملت عليها الفلسفة النسوية على الصورة التالية:

قامت المرحلة الأولى في الفلسفة النسوية بالبحث في الجذور، كيف تكونت الفلسفة، وما هي الأعمدة الأساسية التي تقف عليها؟ فقامت النسويات بدراسة وتحليل ونقد أمهات الكتب الفلسفية، وكذلك المقولات الأساسية الخاصة بالفلسفة، ومن ثم الكشف عن التحيز الذكوري العالق بكل ذلك وأسباب استبعاد المرأة من المجال الفلسفي، وكيف أنها قامت على التحيز الجنسي الذي يتبرأ منه المنتمون إلى المجال الفلسفي وخاصة الفلسفة التحليلية، وقد دعم ذلك كله دراسة مثيرة للجدل قدمتها الفيلسوفة الاسترالية «جنيفيف لويد» عن العقل في الفلسفة الغربية، حيث قامت بالبحث في الجذور الفلسفية عن مفهوم العقل في الفلسفة بداية من أرسطو والفكر اليوناني وحتى ديكارت وثنائيته في العقل والجسد، وتوصلت في نهاية بحثها إلى أن العقل مرتبط رمزيا بالذكر، وأنه غالبا، حين يتم ذكر العقل أو الاعمال العقلية، فالمقصود بذلك هو الرجل. وقد استعانت لورين كود كثيرا بتحليل لويد للعقل وأكدت أن صفة التفكير أيضا هي مذكرة، وكذلك العقل المنتج للمعرفة يُقصد به الرجل عادة في النصوص الفلسفية القديمة، مما يعني أن المقولات الفلسفية التي تشكل الفلسفة الغربية عموما في حاجة إلى المراجعة وإعادة ضبط للمفاهيم. وقد أرادت النسوية من ذلك كله إعادة بناء الفلسفة الغربية بشكل يسمح لخبرة المرأة بالتواجد فيها مساوية للرجل، وتؤكد كود على الدوام أن خبرة المرأة في اختلافها عن خبرة الرجل إنما لا تعني تميز أحدهما عن الآخر بقدر ما تعني تنوع وتعدد الرؤى.

(1) Nancy Tuana, What Is Feminist Philosophy? In: George Yancy, Philosophy in Multiple Voices, Rowman & Littlefield Publisher, USA, 2007 (P21 - P28) P21.

وأمـا المرحلـة الثانية فقد تمثلـت في الانتقال من نقد وتحليل الجذور والأسـس إلى بناء الجديـد. فقد قامت الفلسـفة النسـوية بوضع تفسـيرات بديلة ومداخل فلسـفية جديدة، وانعكس هذا في صورة تطور كبير في الأخلاق والسياسية واتجهت إلى الميتافيزيقا وفلسفة العلم ونظرية المعرفة والتي هدفت إلى إنتاج معرفة بديلة من أجل تغيير الواقع.

ويعمل المؤرخون/ المؤرخات النسويون الآن في البحث والتنقيب للكشف عن أدوار الأنثى المنسية في التاريخ الفلسفي، وقد تم اكتشاف الكثير مما حاولت فلسفة العلم طمسه بخصوص الخبرات الأنثوية وأدوار النسـاء في المجتمعات المعرفية والعلمية والتي تم التستر عليها في سـبيل إظهار وإعلاء الجانب الذكوري، وأصبح مما لا يدع مجالا للشك أن الفلسفة الغربية والعلم في حقيقتهما ليسـا بالشـكل المطروح الآن، بل هناك جانب مخفي لم يظهر بعد.

سـاهمت النسـوية في الفلسـفة بشـكل كبير وقدمت العديد من الـرؤى والتحليلات لموضوعات فلسـفية صميمة لازال النقاش فيها مطروحـا ومفتوحا على مصراعيه إلى الآن، مثل المفاهيـم المتعلقة بالعقل والحـدس والخيال. ولقد عملت المناظـرات والتحليلات التي تقدمها الفلسـفة النسـوية على تعدد وتنوع بالغ الثراء في الخطاب الفلسـفي بحيث ضخت في الفلسـفة روحا وحيوية جديدة باعثة على الحياة والحركة والاسـتمرار. ويمكن الإشـارة هنا إلى ثلاثة مجالات على وجه التحديد: «وهي اللغويات النفسـية (التي تأثرت بالنسـوية بعـد جـاك لاكان وجاك ديريدا)، وتحليل الكلام (الذي يسـتمد الكثير من ميشـيل فوكو) ونظرية السـينما (وخصوصا الأدوات التي تسـتخدمها في استكشـاف الذاتية)»[1] ومفهوم النسـبوية في مقابل المطلقية التي مثلها النظام الكلاسـيكي، وعلى الرغم من موجات الرفض والنقد لمفهوم النسـبوية إلا أنه مثله مثل أي مفهوم جديد يقابل بالرفض في البداية ويحتوي على الكثير من نقاط الضعف التي يتم اكتشافها من خلال المناقشات الدائرة حوله من زوايا واتجاهـات متعددة، ومن ثم صقلـه وتحديثه حتى بلوغه الصـورة المقبولة الرؤية من جميع

(1) باميلا سو أندرسون، النسوية والفلسفة، مرجع سابق، صـ225.

الزوايا. وقد قامت بهذه المحاولة فيلسوفة العلم المعاصرة لورين كود بطرح شكل جديد للنسبوية يتلافى نقاط الضعف المذكورة في المفهوم النسوي المتداول ويعمل بشكل أكثر منطقية وملاءمة للفكر المعاصر، إذ تعترف كود مبدئيا بأنه، أي المفهوم، ككل الأسلحة: هناك حدود لفاعليتها، فالموضوع ليس محسوما تمامًا وإنما يقدم صورة أفضل.

ولقد انحصر دور فلاسفة العلم ونظرية المعرفة التقليديين في العمل على إقامة أسس متينة لتبرير المعرفة وتدعيم الاعتقادات بما يجعلها صادقة، والرد بالتالي على المتشككين الذين ينكرون إمكانية المعرفة ودحض ادعاءاتهم، وتوجيه الاهتمام فقط إلى موضوع المعرفة، والعمل في المقابل على وإزاحة الذات العارفة وعزلها عن موضوعها الذي تبحث فيه بذريعة الوصول إلى الموضوعية التامة والتأكيد على أنه لكي يتم اعتماد نظرية في المعرفة يجب أن تتوخى المحايدة بحيث لا يشوبها تحيز ذاتي أو سياسي من الباحث - توقفت الإبستمولوجيا عند هذا الحد إلى أن جاء «البراديم» الثوري الجديد مع توماس كون 1996 - 1922)Thomas Kuhn) وفكرته عن النموذج الإرشادي[1] ليقلب الموازين

(1) يتلخص مفهوم «النموذج الإرشادي» أو «البراديم» عند كون في أن كل علم قياسي «أي العلم الذي اكتمل نضجه ورست ممارساته العلمية على أسس واضحة وملزمة لجماعة الباحثين فيه»، إنما يقوم بالأساس على جملة من المبادئ والإشكالات والمفاهيم والمناهج، قام بتحديدها وبلورتها بادئ ذي بدء إنجاز علمي ضخم هو من الامتياز والتفوق بحيث يجمع بين خاصيتين أساسيتين: أنها إنجازات من العظمة والسبق بحيث تكسب أنصارا دائمين لها وتصرفهم عن أساليب أخرى منافسة لها في النشاط العلمي. كما أنها من الانفتاح والرحابة بحيث لم تزعم أنها القول الفصل، بل فتحت الباب لجميع أنواع المشكلات لكي يتولى حلها فريق المشتغلين بالعلم بمفهومه الجديد. هذه الإنجازات الضخمة تسمى نماذج إرشادية.
ولكن المغزى الثوري وراء هذه الفكرة، هو أن جملة المشكلات والمبادئ والمفاهيم التي تشكل النموذج الإرشادي إنما تمثل إطارا مفاهيميا في أذهان الباحثين المشتغلين في هذا الحقل المعرفي الذي ينتمي إلى هذا النموذج الإرشادي أو ذاك، ومن خلال هذا الإطار المفاهيمي ترى جماعة الباحثين العالم... وكأنهم يدخلون العالم قسرا في هذا الإطار المفاهيمي... وما هي إلا أن يدور الزمان دورته، ويتبدل هذا النموذج الإرشادي أو الإطار المفاهيمي بآخر وتتبدل من ثم صورة العالم لدى جماعة الباحثين، وكأن أجيال الباحثين الذين يعيشون في نماذج إرشادية مختلفة إنما يعيشون في واقع الأمر في عوالم مختلفة. انظر: توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 168، ديسمبر 1992، ص41 - 55.

ويعكس الحقائق، أو التي كانوا يعتبرونها حقائق مسلم بها، وتفتح آفاقًا جديدة لتتطور الإبستمولوجيا وتتعدد الرؤى والتحليلات لقضاياها مرة أخرى، فكانت الإبستمولوجيا النسوية.

إذ ذاك، تأتي الإبستمولوجيا النسوية كرد فعل للاتجاه السائد في الإبستمولوجيا متخذة مما توصل إليه العلم وفلسفة العلم المعاصرة ذريعة للتجديد وإعادة البناء، وهو اتجاه في الإبستمولوجيا يرتبط بالاتجاه النسوي في فلسفة العلم، حيث قامت الفلسفة النسوية بنقد وتحليل وتشريح النصوص الفلسفية الأم، كنصوص سقراط وأرسطو وأفلاطون؛ لكي تتمكن من أمرين: أولهما، معرفة الأسباب الكامنة التي أدت إلى اختفاء الإسهام الأنثوي في المعرفة. وثانيهما، هو كشف المركزية الذكورية التي تصبغ العلم والفلسفة بصبغة ذكورية مستترة في رداء الموضوعية العلمية.

لقد أحدثت الفلسفة النسوية تحولات ثورية في نظرية المعرفة، وتحدت المفهوم المعرفي السائد الذي يتخذ من الموضوعية والنزاهة مبدأ أساسيا لنظرية المعرفة، فجاءت نظرية المعرفة النسوية تتحدى هذا المفهوم وتؤكد على الذاتية ونسبوية العقلانية والنسبية في مقابل الموضوعية العلمية، واستفادت نظرية المعرفة النسوية من الأطر الفلسفية الموجودة بالفعل وعملت على الإضافة إليها بشكل مبدع فأصبح هناك الأخلاق النسوية ونظرية المعرفة الطبيعية/ البيئية وغيرها، وأصبحت «نظرية المعرفة النسوية تشتمل على التجريبية النسوية والفلسفة النسوية للعلم ونظرية المعرفة النسوية المبنية على الموقف المعرفي ونظرية المعرفة الاجتماعية النسوية - وهذه التخصصات تكون معا هذا التقسيم الفرعي المتميز في سياق تحدي نظرية المعرفة في شكلها التقليدي المتعارف عليه»[1]

وهنا يمكننا إيجاز المحصلة في محورين عملت عليهما الفلسفة النسوية:

المحور الأول: هو توجيه النقد للنصوص الفلسفية الأم في محاولة لإعادة إنتاجها بشكل يتضمن ويضمن خبرة المرأة.

(1) باميلا سو أندرسون، النسوية والفلسفة، مرجع سابق، صـ223.

المحـور الثاني: طـرح و إثارة موضوعات بحثية جديدة واسـتحداث فروع مسـتجدة في ميادين الأخـلاق والإبسـتمولوجيا والميتافيزيقا والنظرية السياسـية. فالإبسـتمولوجيا النسـوية مثلا من الأطروحات الجديدة والمبتكرة إلى حد كبير. فلقد ربطت مثلا الفلسفة الغربيـة الرجـل بالعقل، في حين ربطـت المرأة بالعواطف والمشـاعر، ومن ثم يصبح ربط إنتـاج المعرفـة بالرجـل ربطا له ما يـبرره طالما كانـت المعرفة تقضي بالحياديـة والموضعية وتهميش المشـاعر وعزل الـذات. ولكي تعيد المـرأة مكانتها كعارفة، عليهـا أن تعيد إنتاج الخلفية المعرفية التي ترد بدورها للخبرة الفردية والمشاعر دورهما في المحتوى المعرفي؛ لذلك جاء عمل النسويات على إعادة بناء المفاهيم المعرفية بشكل جديد.

وتتناول هذه الدراسـة موضوع: دور النسـوية في الإبسـتمولوجيا النسـوية: دراسـة في فلسـفة لورين كود. وفي الواقع فإن فلسفة كود كلها يمكن اعتبارها نسبوية؛ فهي تتخذ من النسـبوية منهجا معاصرا لحـل معضلة الاسـتعمار واحترام الآخر والتعدديـة الثقافية والتخلص من أسـطورة الهيمنة عـلى كل الأصعدة وتحديدًا الصعيد المعـرفي. ولكن الفكرة السـائدة عن النسـبوية، وُجِهت لها موجات شـديدة من النقد لأنها سـتجعل الأمور عائمة وسينمو مبدأ « كل شيء يصلح » ولن تكون هناك معايير محددة ودقيقة يمكن القياس عليها، ومـن ثم تـم رفضها من المجتمـع الأكاديمي. ولكن لورين قدمت طرحـا مبتكرا بخصوص النسـبوية عن طريق توضيح وتحليل جذور التصورات السـلبية عن النسـبوية وكيف أنها تعتمد في الأسـاس على التصور السفسـطائي القديم صاحب شـعار «الإنسـان مقياس كل شيء» وأوضحـت كود كذلـك كيف أن الآثار المدمرة لمثل هذا الشـعار حينها ظلت ثابتة طـوال التاريخ الفلسـفي وظلت نتيجته رفض النسـبوية برمتها دون محاولـة مراجعتها مرة أخرى، وبناءً عليه عملت كود على تحليل التصورات السـلبية التي مازالت عالقة في الذهن الفلسـفي وكيف أن الأمر مختلف وليس كما كان سائدا أيام بروتاجوارس وسقراط. وبعد ذلك أوضحت كود أهمية النسـبوية للإبستمولوجيا النسوية وكيف أنها المَعلَم المهم والمميز للإبسـتمولوجيا النسوية، والعامل الحاسم لنشر الأفكار النسـوية عموما، ولكن مع تقديم نسق نسبوي جديد وهو «النسبوية المقيدة».

هذه النسبوية الجديدة، وإن تضع في اعتبارها التعددية الثقافية واحترام قيم المجتمعات المحليـة (الآخر) وعاداتها وثقافتهـا، إلا أنها تقيد هذا الاعتبار باعتبار آخر عام ومشـترك، وهو النظر للآثار الواقعية المترتبة على تطبيق بعض هذه القيم والعادات. وهذه الآثار وإن تتوقـف على مجموعة من عوامل الرؤية الخاصـة بكل مجتمع مثل مفهوم العقلانية والصدق والحقيقة وهكذا، إلا أنها في نفس الوقت تخضع لمجموعة من المبادئ العامة التي يتفق عليها الجميع كأرض مشـتركة، مثل مبدأ «عـدم الإضرار» أو «تجريم العنـف ضد المرأة» فنجد على سبيل المثال أن ممارسة الختان في الدول الأفريقية يعتبر نوعا من أنواع العنف ضد المرأة في المنظور العالمي، ولكن في المنظور المحلي فالموضوع أخلاقي بالأساس ولا توجد اعتراضات أو رؤى سـلبية. فالنسـبوية هنا تحتم احترام الآخر المحلي واحترام عاداتـه وتقاليده، بينما الممارسـة نفسها جائرة على المرأة، فتقول لورين: المرجع هنا هو الواقع، هل تتضرر النساء من هذه الممارسة أم لا؟ ومن هنا نستطيع الحكم أنه لا يجوز طبيا إجراء هذه الممارسة؛ نظرا لمـا تلحقه بالمرأة من أضرار صحية. وفى نفس الوقت لا نعتدي على الخصوصية المحلية التي في الغالب يكون في الاعتداء عليها إمبريالية مستترة.

وعلى الرغـم من كل الصعوبات التي واجهتها لورين في إطلاق هذا المصطلح الجديد، إلا أنها تؤكد أنه أقل وطأة من النزعة الاسـتعمارية والإمبريالية التي تتغلف بها الموضوعية المزعومـة والحياد العلمي والمجتمعـي المصطنع، كما أنها توحد نداءها مع فيلسـوف العلم الشـهير «بـول فيرآبند» بأن النسـبوية على أقـل تقدير هي سـلاح ضد الطغيـان الفكري ووجود طبقة مهيمنة لأنهم أكثر اسـتنارة وعلمًا. كذلك وجهت كود العديد من الانتقادات للإبسـتمولوجيا النسـوية وعملـت على رأب ما بها مـن صدوع وتقوية ما بهـا من ضعف؛ فقدمت مفهوم «النسـبوية المقيدة» والذي عمل بدوره على حل مشـكلة كبيرة وسـد ثغرة غائـرة في نسيج نظرية المعرفة النسـوية، وكذلـك وضعت شروط مسـتجدة للحكم على الممارسـات التـي ترتبط بثقافات أخـرى لها خصوصياتهـا وأرجعتها إلى اللجـوء للعقلانية والاتساق الداخلي والذي من خلالهما يتم تفعيل دور المجتمع المحلي وحفظ الهوية المحلية.

وقد استخدمت الباحثة في هذه الدراسة المناهج الآتية: منهج العرض والتحليل لآراء وافتراضات لورين والفلسفة النسوية عمومًا، والمنهج المقارن في عرض بعض المفاهيم ما بين لورين والتيارات الأخرى في الفلسفة النسوية عموما وبعض مناظرات النسوية خصوصا، وكذلك منهج تحليل المضمون للتحليلات التاريخية التي قامت بها لورين في نقد فلسفة العلم المعاصرة والعودة للوراء وطرح ونقد الآراء السابقة في تاريخ الفلسفة، وكذلك استخدمت الباحثة المنهج النقدي في تناولها لبعض أطروحات لورين وآرائها.

والرسالة تقع في خمسة فصول، يتناول **الفصل الأول** لورين كود وفلسفتها ومنهجها وإنتاجها العلمي، وكان لابد من تناول لورين في فصل بأكمله؛ لأن أفكار لورين لا يمكن تناولها بدون العرض للخلفية التي تقف عليها لورين وأفكارها وفلسفتها والمنهج الذي تتبعه، فلا يمكن لفهم جزء معين لديها إلا أن نعود إلى فصل في كتاب مثلا يتناوله؛ لأن هذا الاقتطاع لن يصل بنا إلى شيء في النهاية، فأسلوبها يلفه الغموض بدون الإلمام بالإطار العام الذي تنطلق منه، والخلاصة أن فلسفة كود كوحدة عضوية مترابطة لا يمكن عزل جزء ودراسته دون باقي الأجزاء.

ويتناول **الفصل الثاني** موضوع الإبستمولوجيا من وجهة النظر النسوية عموما، وكذلك تعريفاتها ومعالمها وأهميتها على المستويين النظري والعملي. وفي البداية يتم عرض التطور التاريخي للإبستمولوجيا الكلاسيكية كتمهيد قبل الدخول في الابستمولوجيا النسوية والتي تعتبر براديم جديد، وقد يبدو هذا الجزء طويل، ولكنه في الوقت نفسه مهم لإبراز حجم التباين والاختلاف بين الإبستمولوجيا النسوية من ناحية، وما أتت هذه الإبستمولوجيا لنقده، وهو الإبستمولوجيا التقليدية، من ناحية أخرى[1]. وكذلك يتناول هذا الفصل توضيح النسبوية التي تستند عليها الإبستمولوجيا طوال الوقت على الرغم من رفض النسويات لها وكيف أن المناهج النسوية تعد نسبوية بالأساس.

(1) وهو على أقل تقدير سيرا على خطى كود التي خصصت كتابًا كاملا عنوانه «ماذا يمكنها أن تعرف؟» لعرض الإبستمولوجيا الكلاسيكية بكل تفاصيلها، وفي الفصل الأخير فقط من الكتاب، عرضت للإبستمولوجيا النسوية... تلك التي إنما أفرد الكتاب من أجلها.

كـما يتناول **الفصل الثالث** مفهوم النسـبوية وتحديد دقيـق للمصطلح وكيف تعاملت الفلسـفة النسـوية معه، وتحلل كود تبني النسـويات للنسـبوية الثقافية وكيف أنهن أبعدن تماما النسـبوية عن حقل الإبستمولوجيا، تلك التي تؤسس للإبسـتمولوجيا الثقافية، فتعمل كـود على توضيح أهمية النسـبوية الإبسـتمولوجية وتقـدم حجج مقنعة للنسـويات بتبني النسـبوية كمصطلـح جديد في حقـل الإبسـتمولوجيا وتدعوهن لأن يقدمـن له تصورات جديدة ومختلفة.

وننتقـل في **الفصـل الرابـع** إلى نقد لورين لفلسـفة العلم التقليدية، وكذلـك قيم ما بعد الاسـتعمارية في فلسـفة لوريـن، كما يتناول هـذا الفصل الابتكار المهـم بخصوص طرح لورين الإبستمولوجي المتمثل في جنس العارف وأهميته المعرفية، وكذلك يتناول العلاقة بين الذات والموضوع في الإطار الإبسـتمولوجي وصعوبة الفصـل بينهما وكيف يؤدي كل ذلك إلى تأكيد النسبوية.

وفي **الفصـل الخامس** والأخير والذي يشـتمل عـلى رؤى مبتكرة لكـود تتناول خلالها المسـؤولية المعرفية التي تقع على كاهل العارف وكيف أنه مسـؤول عما يعرف، كما تتناول أيضـا المجتمع المعـرفي ومكانة المرأة به. وتحلل كود معضلة المحـلي والعالمي وتضع الحلول المسـتجدة كما تتناول موضوع قضايا البيئة والمناخ بشـكل جديـد تماما حيث تبحث فيما لم يبحث فيه من قبل وتوضح كيف أن المشـكلة الأساسـية تقع في الأساس المعرفي وفهمنا لبعـض المفاهيم المعرفية المهمة للموضوعيـة والنزاهة والحياد. وتقدم كـود التفكير البيئي وكيف ينطلق من البيئة ومصلحتها، وكذلك التفكير المحلى والتفكير العالمي وتوسيع حدود الخيال وكيف تكون النسبوية رسالة سلام للبشر والبيئة معا.

كـما وينتهي البحث **بخاتمة** يجمل فيها أهم النتائج، وكـذا الحال رؤية جذرية للأزمة المعرفية للمرأة... وذلك من وجهة نظر الباحثة.

لقد شرعت لورين في البداية برفع لواء النسبوية عن طريق نقد فلسفة العلم التقليدية ومنطلقاتها الأساسـية مثـل الموضوعية العلمية، وهذا ما قامت بـه لورين من خلال كتابها

«الأماكـن المخفية: مقـالات في مواقع التمايز الجنسي/ المواقع الجنوسـية الجندرية 1995» وكذلك كتابها عن «المسـؤولية المعرفية»، حللت فيهـما لورين موضوع المواقع القائمة على التمايـز الجنـسي، والتي تمثل مواقـع للخبراء المعرفيـين الذين يتم اعتبارهم مصـدرا موثوقا فيـه ويتصفـون بالمصداقية من خلال المجتمـع المعرفي. كما بينت كـود كيف أن المجتمع المعرفي نفسه يشوبه التمايز الجنسي ولا يتصف بالموضوعية والمصداقية اللذان يدعو إليهما، وكذلك فندت الزعم الزاعق بأن النشاط المعرفي يقوم على الفردانية وانعزال بين العارف/ة والموضوع، كما بينت لورين العديد من السـبل والاسـتراتيجيات للخروج من هذه المآزق التي استطال تراكمها على الوعي الإنساني، ووضعت الجميع تحت طائلة الفحص والتحري والشك ومن ثم إعادة البناء.

اتخذت لورين من الأساس المعرفي منطلقا في تناول قضاياها وبحث أفكارها، واتجهت بذلك صوب الأخلاق والبيئة، وهي تعمل الآن على أبحاث خاصة بالبيئة والتغيرات المناخية ولكن بوجهة جديدة، وهي فحص الأساس المعرفي وراء الدعاوي المختلفة.

وتعتبر النسـبوية المقيدة طرحا معرفيا قيما في الفلسـفة، يعالج معضلة الموضوعية التي أصبحت لا تتلاءم مع منطق العلم الحديث والاكتشـافات العلمية التي تثبت أن الموضوعي لم يعد موجودًا، وأن هناك العديد من العناصر الأخرى التي يجب أن توضع في الحسبان.

والجديـر بالذكر أيضـا توضيح الأهميـة العملية لمثل هـذه المناظـرات، حيث تنطلق كـود من الواقـع تبحث فيه وتحلل مـن معطياته وتقـترح حلول لأزماتـه المختلفة، فتقدم الإبسـتمولوجيا النسـوية التي تنطلق من أرض الواقع المعيش والحيـاة اليومية للبشر عمومًا والمرأة خصوصًا والبيئة أيضا، تحاول الإبسـتمولوجيا النسـوية عند كود أن تقدم لنا معرفة عن العالم تضم كل الآراء وتضع كل الخبرات في الاعتبار وتحترم الآخر أيًا كان نوعه إنسانا أو حيوانا أو حتى الأرض التي نحيا عليها. كما تستدعي كود القيم الإنسانية وتناشد الجانب الإنساني والأخلاقي لدى الإنسـان وتوضح أهميته، وتضع العديد من المفاهيم الجديدة التي تمكنـا من رؤيـة أوضح للعالم لفهم أنفسـنا وفهم طبيعتنـا وفهم الكون الـذي نعيش فيه ،

وتستنكر كود بشدة الوضع الاستعماري بل وتجاربه بشكل مبتكر أيضا، وذلك بفحص الأساس المعرفي للمعتقدات التي يستند إليها وتوضح كيف أنه أساس استعماري مستتر في الأعماق، وكيف أن النوايا مختلفة والمصالح متداخلة والرأسمالية متحكمة، لذلك ترفض الإمبريالية بصورها المختلفة وتقدم النسوية المحسنة بديلا عن النسوية المعهودة وتصر عليها رغم وجود العديد من المساوئ، فقط من أجل رفض الهيمنة والسيطرة على الآخر والطبيعة، ورفض المعرفة المفروضة وتفتيت سلطة الخبراء الذين ينصبون أنفسهم كقدسين يجب على البشرية أن تهتدي بخطاهم.

في الحقيقة إن كود هنا قدمت منهجا مبتكرا مثل كانط حينما قدم للبشرية نقد العقل بمراحله المختلفة ووضح لنا الطريق، فكود تبحث في الأساس المعرفي لمعتقداتنا لتصل بنا في النهاية إلى اكتشاف ذواتنا الحقيقية، إنها فلسفة لإعادة اكتشاف الواقع و إعادة اكتشاف الذات، وفهم أعمق للعالم الداخلي والمحيط.

الفصل الأول

مدخل إلى فلسفة لورين كود



لورين كود (1937- ؟)

- تمهيد
- أولاً: سيرة فيلسوفة
- ثانيًا: إسهامات فلسفية
- ثالثًا: معالم فلسفة كود ومنهجها
- الخلاصة

الفصل الأول

مدخل إلى فلسفة لورين كود

تمهيد

إن تنـاول السـيرة الذاتيـة لـ لورين كـود من الأهمية أن يفـرد له فصلا كاملا، لما لها من أهمية كبيرة في دراسـتنا هذه؛ لأن سـيرتها الذاتية تعد جزءا لا ينفصل عن فلسفتها و إسهاماتها الإبستمولوجية، بل يمكن القول بأن هذه السـيرة هي فلسـفة في حد ذاتها، وليس من المسـتغرب أن تفرد لها مسـاحة كبيرة رغـم ما تفرضه الكتابـة الأكاديمية من قواعد ترفض هذا النهج وتراه خروجا عن المألوف. وهذا على خلاف الكتابة النسوية التي تدعم الخبرات والمواقف الخاصة بالذات العارفة بل وتؤكد على أهمية أن يعبر عنها الباحث كما يتطلب الأمر[1].

ولكـن، كيـف للباحثة هنـا أن تعرف «لورين كـود» كذات باحثة في هامش رسـالة بحثيـة تقـوم على الانتصار للـذات العارفة، وتنتقـد إعطاء الأهمية للموضوع على حسـاب

(1) وتتذكر الباحثة هنا كيف في إحدى المناقشات لرسالة أكاديمية وجه اللوم للباحثة - من أستاذ كبير - كونها خصصت فصلا كاملا تتناول فيه السيرة الذاتية للفيلسوف الذي تأخذه نموذجا للأفكار التي تتناولها، مثلما هي الرسالة هنا. كما تتذكر أيضا كيف جاء تعليقه على ذلك حادا ومنتقدا حين قال: لماذا تذكرين السيرة الذاتية وتتحدثين عن حياته في كل هذه السطور؟ ماذا يهم في سيرته؟ بماذا يفيدنا كونه ولد في كذا وتعلم وعاش في كذا وله مؤلفات كذا؟ ماذا أستفيد من حياته الشخصية والعناوين العامة لديه؟ من يريد أن يجمع معلومات عنه فسوف يجدها متوفرة في الكتب فليذهب ويقرأها، أما نحن فنريد فقط الأفكار المهمة التي تناولها. مما يعني أن المهم هو الموضوع وليس الذات العارفة.

الذات، وتدور فلسفتها إلى نقل الذات العارفة من الهامش إلى المركز! فكان من غير اللائق أبدًا أن تكتفي الباحثة بتعريف لها في هامش الفصل الأول كما هو معتاد، أو حتى تخصص لها عنصرا في البداية على أساس أنها جديدة على المكتبة العربية، فتقريبا لا يوجد عنها شيء إلا ترجمة لفكرة واحدة وهي عن التفكير المحلي والعالمي[1]، لذلك كان من المهم بمكان أن تعطى لها كذات مساحة كافية.

ونقطة أخرى بخصوص الاسم الذي من المفترض أن تتناوله الباحثة داخل الرسالة بـ « كود» اللقب وليس «لورين» الاسم، ألا تعني هذه القاعدة الأكاديمية إعطاء الأولوية للأب «الرجل»، وتهميش لشخصية الفيلسوفة «الأنثى»؟ أليس هذا مخالف للمبادئ النسوية؟! ما الضير في أن نقول لورين؟ ما المشكلة في استخدام اسم الفيلسوفة بدلا عن اللقب؟! أو بمعنى يتبع مبادئ كود الفلسفية وهو التعدد والتنوع حسب ما يقضيه الموقف، ربما هذا غير جدير أكاديميا، ولكن هذه الرسالة تتناول الذات الأنثوية وتعلي من شأنها؛ لذلك كان من الطبيعي أن تتخفف الباحثة شيئا من التقليد الأكاديمي المتبع بين الحين والآخر، وأن تستخدم الاسم بالكامل «لورين كود» واختصارا بـ «لورين» أو من باب التنوع فتصبح حسب السياق[2].

كذلك من الأهمية بمكان أن نحاول التعرف بذاتية الفيلسوفة التي تدور الأفكار في فلكها؛ لأن هذا سوف يوضح لنا أكبر قدر من الرؤية، وكذلك سوف يوضح لنا موقعها كذات عارفة، وهذا الموقع مهم من الناحية المعرفية لأنه ينعكس على أفكارها، كأن أقول مثلا: امرأة بيضاء إنجليزية متزوجة ستعطي نتائج مختلفة عن أن أقول: امرأة سمراء من الطبقة المتوسطة، غير متزوجة. فهذه الامتيازات لها تأثيرها المهم أيضا، وهذا التحليل في صميم فكر الفلسفة النسوية.

(1) يقع هذا الفصل بعنوان: « كيف نفكر تفكيرا عالميا: توسيع حدود الخيال» في كتاب لأوما ناريان وساندرا هاردنج بعنوان «نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد - استعماري ونسوي»، ترجمة يمنى طريف الخولي، الجزء الأول.

(2) الفكرة ببساطة في عدم التمييز؛ إذ يعد استخدام اللقب دوما تمييزا واضحا على الرغم من الاعتياد عليه وكونه قاعدة معترف بها، ولكن في الوقت نفسه يتعارض مع الأفكار الواردة هنا.

ونقطة أخرى: حينما نقوم بدراسة أفكار خاصة بفيلسوف ما ربما نجد شيء من اللامنطق في بعض أفكاره، وربما نحكم بخطئه في هذه الجزئية أو تلك، وقد تعرضت الباحثة لذلك أكثر من مرة خلال البحث، فكانت تعود وتقرأ من جديد لتحاول الفهم من جديد، وخاصة مع كاتبة معقدة الأسلوب مثل لورين، لذلك حينما نعود إلى الإطار التي تمت فيه الأحداث، واللحظة التاريخية وتداعياتها، يتضح لنا أن السياق وقتها قد استلزم ذلك، وأن ما قيل مما يُظن أنه نقائض له ما يبرره في عصره وليس عصرنا، أو في سياقه وليس في سياقنا، فنكون بذلك قد وقعنا في خطأ كبير وغير مقصود مرده إلى عدم اكتمال الرؤية لدينا. لذلك سوف تعرض الباحثة للسيرة الذاتية للفيلسوفة ثم نبذة عن أعمالها وفلسفتها ومنهجها وأفكارها بشكل موجز، أما فيما يتعلق بموضوع الرسالة فسوف يتم تناوله تفصيليا في داخل الرسالة.

أولاً: سيرة فيلسوفة

لورين كود Lorraine Code (1937 -)، أستاذة متميزة بكلية الآداب بجامعة يورك، تورنتو، كندا، وحصلت على زمالة الجمعية الملكية لكندا عام 2005م. وتدور الاهتمامات البحثية لها في الفكر السياسي والاجتماعي وارتباط الإبستمولوجيا بهما، وكذلك المسؤولية الأخلاقية للمعرفة. قدمت لورين مساهمات تحولية في دراسات الجنوسة والإبستمولوجيا، ونظرا لإنتاجها المتميز والذي ساهم بشكل كبير في تطور الدراسات الجنوسية، تم منحها جائزة أرسولا فرانكلين المرموقة في الدراسات الجنوسة «Ursula Franklin Award in Gender Studies» وهي جائزة تمنحها الجمعية الملكية في كندا كل عامين إلى باحث/ة يقدم إضافات قيمة تساعد على الفهم والتعمق في مجال دراسات الجنوسة.[1]

ولنعد إلى البداية والنشأة، فقد تفتح وعي لورين في عصر مصطخب بالأحداث العالمية، فكما نرى فإنها من مواليد العام 1937م، وقد نشبت الحرب العالمية الثانية ما بين عامي

(1) Lorraine Code receives prestigious RSC award, Faculty of Liberal Arts & Professional Studies (LA&PS), York University.
https://goo.gl/Gtg1tZ.

1939 - 1945م. وتلا ذلك ألوان من التغيرات السياسية والانقلابات في موازين القوى العالمية وسباق محموم في التسلح وحروب باردة وتغيرات دراماتيكية في استراتيجيات الحروب وتكتيكاتها. أضف إلى ذلك كله الحرب الأمريكية على فيتنام وكم المآسي التي خلفتها تلك الحرب وانطباعات النفوس عن وحشية الاستعمار، وكذلك حركات التحرر القومي التي اندلعت ستينيات وسبعينيات القرن العشرين في بقاع العالم الثالث، والذي اكتوى بظلم الاستعمار، مما ولد وعيا متقدا لدى شباب العالم أجمع بهذا الظلم الواقع على دول العالم الثالث. بل أكثر من ذلك خرجت من قلب الجامعات الغربية المظاهرات الطلابية المطالبة بالثورة على المناهج التعليمية والنظريات الفلسفية العقيمة التي ترهبنت في صومعة التنظير المجرد تاركة الواقع ينفلت على غير هدى ومن دون محاولة منها للإمساك به.

تفتح إذن وعي لورين ورَبا في هذا العصر، كما ربا في واقع اجتماعي وفكري يتخذ من البراجماتية منهجا له في الحياة والتفكير، ونستطيع أن نلمس ذلك في كثير مما تنحوه لورين من نهج في تنظيراتها. فهي عندما تريد علاج مشكلة فلسفية، تراها لا تلجأ إلى تحليل المشكلة إلى عناصرها ومن ثم ردها إلى واقع الأمر (القبلي) بغية المطابقة، وإنما هي ترده إلى الواقع (البعدي) بغية رؤية آثاره عليه، وانطلاقا من الآثار والمترتبات الناتجة عن المفهوم، تراها تعالج المشكلات وتصيغ النظريات وتحشد لها ما يدعمها من آراء وتنظيرات ودراسات من مختلف الميادين المعرفية. وتنبذ في المقابل ما من شأنه الإتيان بنتائج غير مرضية من أفكار ورؤى، دونما تحليل لها إلا لردها أيضا للمترتبات والوقائع البعدية التي تكون هذه الرؤى لها بمثابة مضار وثمار فاسدة.

فمشكلة النسبوية، والتي هي محور بحثنا هنا، نجد آلية الحل لها عند لورين أنها تقبلتها أولا رغم كل الانتقادات والمآخذ التي وجهت لها، بل واعترفت هي نفسها بما تحتمله من مآخذ، ولكنها من ناحية أخرى تؤكد على أهميتها وتعتبرها أفضل الخيارات المتاحة بدلا عن الفكر الاستعماري. وعليه حللت الوضع وقدمت نتيجة مفادها أن لا غنى عن الجمع بين النسبوية المطلقة والموضوعية المطلقة ويكون الناتج هو النسبوية المقيدة (المقيدة بالواقع

وما يترتب عليه من نتائج على البشر) التي تجمع بين الفكر التحرري للنسوية وتتفادى الفكر الاستعماري الغربي وتضع الواقع في الحسبان في شكل يدعم ويقوى من النسبوية ويدحض آراء المتشككين حيالها ويرد النقد عنها.

قدمت لورين إذن فلسفة نسبوية في المعرفة تحمل الطابع النسوي التحرري وتحمل الطابع المعرفي الجاد والمتقن الذي يريده الموقف المعرفي الكلاسيكي، جمعت بينهما في مزيج غريب لتكون النتيجة مبهرة، فأغلب الانتقادات التي وجهت للإبستمولوجيا النسوية عالجتها بشكل فريد (أو قل براجماتي) ووضعت لها حلولا أكثر متانة، وعلى الرغم من انتقادها لها في البداية إلا أن هذا النقد اختلف عن النقد الكلاسيكي الذي يريد الهدم والدحض فقط من أجل بقاء منظومته، في حين جاء نقد لورين من أجل البناء الأكثر قوة.

وتدور أعمال لورين البحثية على الافتراضات المتعلقة بمجال الإبستمولوجيا النسوية، ومن خلال مقال لها عن الموضوع وضعت افتراض مهم حين تساءلت: ماذا لو أن جنس العارف يؤثر في عملية إنتاج المعرفة؟ وقد أثار هذا الافتراض العديد من المناقشات في الأوساط الأكاديمية والتي خلصت فيه إلى أن جنس العارف مهم من الناحية المعرفية والعارف مسؤول عما يعرفه، وهذه المسؤولية تقع على جانبين: الجانب المعرفي والجانب الأخلاقي، ومنذ ذلك الافتراض أصبحت لورين من الرائدات في مجال الإبستمولوجيا النسوية، وهو الحقل الذي يهتم ويدرس دور الذات العارفة في عملية إنتاج المعرفة بوجه عام، ومدى تأثير الجنوسة على عملية إنتاج المعرفة بشكل خاص.

ونظرا لجهودها في مجال الإبستمولوجيا النسوية، تعد لورين أول امرأة تحمل لقب أستاذة وباحثة متميزة بجامعة يورك Distinguished Research Professor at York University وهذا ما نوهت عنه الجامعة على موقعها الإلكتروني وكونها فخورة أن لورين كود من فريق العمل لديها.[1]

(1) Ibid.

ولقـد أثّـرت وأثْرت أبحاث لوريـن أبلغ التأثـير والإثراء في العديد مـن التخصصات البحثية مثل: الفلسـفة والنظرية السياسية والتعليم وعلم الاجتماع والموسيقى وغيرها، كما لهـا العديد من الكتـب والمقالات التي تناولت العديد من الإشـكاليات الخاصة بالجنوسـة وإنتـاج المعرفة والمعرفة والذاتية، وهو المجال الذي ركزت جهودها عليه وخاصة في الفترة الحالية.

وتعد لورين باحثة متميزة ونشـطة وتشـارك في العديد من الأحـداث الأكاديمية، كما لاقـت الكثير مـن الترحيب والحفاوة لمشـاركتها في المحافـل العلمية المختلفـة، بما في ذلك حصولها على لقب «المرأة الفيلسوفة المتميزة لهذا العام 2009 من الجمعية الأمريكية للمرأة في الفلسـفة» «Distinguished Woman Philosopher of the Year from the American Society for Women in Philosophy»، وكذلـك حصولهـا عـلى الدكتـوراه الفخرية من جامعة جلـف «University of Guelph» 2005، ووسـام اليوبيل الماسي للملكة إليزابيث الثانية Queen Elizabeth II Diamond Jubilee Medal 2013.

تـم مُنح بحث لوريـن منحة بحثية من مجلـس أبحاث العلوم الاجتماعية والإنسـانية للبحـث في مشروع بخصوص أحدث أبحاثها عن «اللايقين المصطنع والمسـؤولية المعرفية: آثارهمـا عـلى التشـكك في تغـير المنـاخ» «'Manufactured Uncertainty' and Epistemic Responsibility: their Implications for Climate Change Skepticism» (2013 - 2016) وتعمـل الآن على كتاب يتناول هذا المشروع، وهو المجال الخاص بفلسـفة البيئة والتفكير البيئي وإنتاج فلسفة علم نسوية متوشجة بفلسفة البيئة.[1]

ثانيًا: إسهامات فلسفية

ولقد سـاهمت لورين كود في ميدان الفلسـفة النسـوية إسـهامات فكريـة وإبداعية واسـعة المجـالات، بعيدة الآمـاد، عميقة الآثار. ولقـد صاغت إسـهاماتها وإبداعاتها هذه

(1) Encyclopedia.com, https://goo.gl/P8X9hy.

في قوالب شتى، منها ما هو على صورة كتاب ومنها ما على صورة مقال أو بحث أو دراسة، كما منها ما هو تأليف ومنها ما هو تحرير للكتب أو إشراف عليها أو مشاركة في مؤلف جماعي... إلخ.

الكتب:

1- التأليف:

ألفت لورين - فيما يخص الربط بين حقلي الإبستمولوجيا والإكسيولوجيا، أي المعرفي والقيمي أو الأخلاقي - ألفت كتاب: **المسؤولية المعرفية**، مطبعة جامعة أكسفورد، 1987. وكذلك كتبت في محاولات تطبيق هذا الربط بين المعرفي والقيمي في المجال البيئي: **التفكير البيئي: سياسات الموقع المعرفي**. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 2006.

وفيما يتعلق بأهمية جنس العارف ونظرية المعرفة النسوية وامتياز هذه عن الإبستمولوجيا السائدة، كتبت لورين: **ماذا يمكنها أن تعرف؟ النظرية النسوية وبناء المعرفة**، مطبعة جامعة كورنيل، 1991.وتم طباعتها طبعة ثالثة عام 1993.

وفي فضح دعاوي ومزاعم النزاهة والحيادية والموضوعية التي ترفع ألويتها المؤسسات العلمية الرسمية، كتبت لورين: **الأماكن المخفية: مقالات في مواقع التمايز الجنسي/ المواقع الجنوسية**. نيويورك: روتليدج، 1995.

وقد شاركت كل من «مورين فورد» و«كاثلين مارتينديل» و«سوزان شروين» و«ديبرا شوغان» في تأليف كتاب: **هل الأخلاقيات النسوية ممكنة؟** أوراق كرياو، العدد 27. 1991.

2- تحرير الكتب:

وقد شاركت لورين كود كلا من «ساندرا بيرت» و«ليند ساي دورني»، شاركتهما التحرير لمؤلف: **تغيير أنماط التفكير: المرأة في كندا**. تورنتو، ماكليلاند & ستيوارت، 1988 (طبعت عام 1990، 1991، 1992). كما تشارك ثلاثتهن في تحرير الطبعة الثانية من ذات

المؤلف، وهي طبعة منقحة ومزيدة، ومضاف لها ثلاثة فصول جديدة، وذلك في العام 1993 (وأعيد طبعها 1994).

كما شاركت كل من «شيلا موليت» و« كريستين أوفرول» التحرير لمؤلف: **وجهات نظر نسوية: مقالات فلسفية عن الضمائر والأخلاق.** تورونتو: مطبعة جامعة تورنتو، 1988.

وأما مؤلف: **تغيير الأساليب: ممارسة التحول النسوي.** فقد شاركت في تحريره كل من «ساندرا بيرت» 1995.

كذلك فقد شاركت في تحرير: **التأويلات النسوية لهانز - جورج غادامر. في إعادة قراءة الشريعة الكنسية،** المحرر العام، نانسي توانا. مطبعة جامعة بنسلفانيا، 2003.

وأخيرا وليس بآخر، **موسوعة النظريات النسوية** (محرر عام). لندن: روتليدج، 2000.

3- ترجمات:

قامت لورين كود بالمشاركة مع « كاثرين هامر» بترجمة المؤلَّف الفرنسي لـ«ميشيل لـو دوف»: **جنوسة المعرفة** عن الفرنسية Le Sexe du savoir (باريس: أوبير، 1998)، نيويورك: روتليدج، 2003.

ومن أهم مقالاتها:

1. «نظرية المعرفة النسوية والأنطولوجيا». موسوعة الفلسفة، المجلد التكميلي. شركة ماكميلان للنشر، 1997.
2. «نظرية المعرفة النسوية». موسوعة روتليدج للفلسفة. لندن: روتلدج، 1998.
3. هل جنس العارف مهم من الناحية المعرفية؟ ما وراء الفلسفة، المجلد 12، العددان 3 و4، يوليو/ أكتوبر، 1981. وتمت إعادة طباعته مع حاشية لكل من تيرينس بينوم وويليام فيتك (محرران). الفلسفة التطبيقية، نيويورك: مؤسسة ما وراء الفلسفة، 1988.

4. نحو مسؤولية معرفية «الفلسفة والبحوث الظاهراتية» المجلد. الخامس والأربعون، العدد 1، سبتمبر 1984.

5. «الأب والابن: دراسة حالة في المسؤولية المعرفية». The Monist، المجلد. 66، No.2، أبريل، 1983.

6. «ما هو الطبيعي عن نظرية المعرفة الطبيعانية»؟ «مجلة الفلسفية الأمريكية الفصلية، المجلد 33، رقم 1، يناير 1996(1 - 22). أعيد طباعته في لين هانكينسون نيلسون وجاك نيلسون (محررين) النسوية وغيرها من التفسيرات المعاصرة لكوين. جامعة بارك، PA: ولاية بنسلفانيا برس، 2003.

7. « كيف نفكر تفكيرًا عالميا؟: توسيع حدود الخيال». هيباتيا: مجلة الفلسفة النسوية. المجلد. 13 (2)، ربيع 1998(73 - 85). أعيد طباعتها في أوما نارايان وساندرا هاردينغ (محرران) نقد مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد - استعماري ونسوي. بلومينغتون: مطبعة جامعة إنديانا، 2000.

8. «الازدهار». الأخلاق والبيئة، 4 (1)، 1999(63 - 72).

9. «التفكير في التفكير البيئي». جزء من ندوة عن كتابها التفكير البيئي: سياسات الموقع المعرفي الذي عقد في اجتماعات الجمعية الفلسفية الكندية 2006. هيباتيا: مجلة الفلسفة النسوية، 23: 1، 2008(187 - 203)

10. اللايقين المصطنع: الإبستمولوجيات المسيطرة والخيال البيئي، - Oñati Socio Legal Series [online], 3 (5) , 838 - 853، P841.

مشاركة مع أخريات مثل:

1. نظرية المعرفة النسوية، في أليسون جاغار & أيرس يونغ(محررات) الدليل للفلسفة النسوية. أوكسفورد: باسل بلاكويل، 1998.

2. الإبستمولوجيات النسوية وحياة النساء، مع ليندا ألكوف و إيفا فيدير (محررات)، الدليل إلى الفلسفة النسوية، أوكسفورد: باسل بلاكويل، 2007.

3. «المصداقية: سياسة الكيل بمكيالين». مع شيلا موليت، & كريستين أوفرول (محررات) وجهات نظر نسوية: مقالات فلسفية عن المنهج والأخلاق. تورونتو: مطبعة جامعة تورونتو، 1988.

4. وضع الذاتية في الحسبان، مع ليند ألكوف و إليزابيث بوتر (محررات) الإبستمولوجيات النسوية. نيويورك، روتليدج، 1993.

5. يجب أن تكون النسوية نسبوية بعد كل شيء؟ في ضد التفكير البطريركي: مستقبل دون تمييز؟ وقائع الندوة السادسة للرابطة الدولية لفلاسفة المرأة (إاف). ماجا بيليكان - إنجل أوتريخت (محررات): جامعة VU، 1993.

6. «يجب أن تكون النسوية نسبوية بعد كل شيء»؟ في مايكل كراوس، النسبوية: خلاصة وافية. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 2010.

ثالثًا: معالم فلسفة كود ومنهجها

تصف لورين عملها البحثي بكونه استجوابًا للسياسات المحلية والعالمية للمعرفة التي تؤدي إلى الإضرار بالبشر والطبيعة على حد سواء، وتضرب مثالا على ذلك بأن الإبستمولوجيات الفلسفية التقليدية تعزز وتساهم في استغلال كل من البشر والطبيعة من قبل العلوم والمؤسسات الغربية، لأنها تتضمن مبادئ تحجب دور العلاقات الاجتماعية والسياسية في عملية تكوين المعرفة.[1]

ومما سبق عرضه فهي تعمل الآن على مبادرة بناءة لتطوير نظرية في المعرفة بديلة تتلافى العيوب السابقة للإبستمولوجيا السائدة، وهي نظرية معرفة بيئية تتواشج فيها المعرفة والبيئة معا.

(1) See, Code. L. Epistemology, Feminist, In: Encyclopedia of feminist theories, Code.L (ed), Routledge, London, New York, 2000, (P170 - 173).

تركـز لورين في نقدها لنظرية المعرفة السـائدة على وضع الأبعاد الأخلاقية في صناعة المعرفـة، وقد طرحت ذلـك تفصيليا في كتابها المعنـون ب «المسـؤولية الأخلاقية» 1987، والـذي تقول فيه: إن المسـؤولية المعرفية لا تتحقق بمجرد الالتـزام بمعايير «معرفية بحتة»، وتؤكـد عـلى أن التركيز في الإبسـتمولوجيا عـلى القيم والمسـؤولية الأخلاقية سـوف يؤدي إلى لفـت الانتبـاه لأهمية السـياق الاجتماعي للمعرفة، ومـن ثم تؤدي هـذه التحليلات إلى مفاهيم أكثر قوة للمسـؤولية المعرفية كما تؤكد على أهميـة العلاقات الاجتماعية والأدوار الاجتماعية بما هو معترف به كمعرفة.

والملاحظ من فلسـفة لورين بشـكل عام اهتمامهـا البالغ بالجانـب التطبيقي العملي، وكيـف يمكن توظيف البحث النسـوي لتغيير حيوات النسـاء ورفع القمـع الذي تعاني منه النساء والمهمشين والبيئة. وتنطلق لورين كود من خلال بحث دعائم نظرية المعرفة وتحلل وتنتقد في أساسات النظرية وتبين ما فيها من تحيز ذكوري وقمع للآخر الضعيف سواء كان المـرأة أو المهمشـين أو الحيوانات في الطبيعـة، وقد خصصت كتابها المهـم «ماذا يمكننا أن تعرف؟» لفحص نظرية المعرفة السـائدة وفحص وتحليل نظرية المعرفة النسوية، وقدمت العديـد من الـرؤى والاقتراحات التي تحسـن وتدعـم نظرية المعرفة النسـوية إلى جانب العديـد من الانتقادات للأجزاء الضعيفة فيها. وقـد قدمت اقتراحين مبتكرين تماما، يتمثل أحدهما في افتراضها أن جنس العارف وكذلك الغرض من المعرفة المنتجة مهمان من الناحية المعرفيـة، بينـما يتمثل الاقتراح الآخر في مصطلح النسـبوية في الفلسـفة النسـوية. وتحلل لورين افتراضها الأول عن جنس العارف وما يستتبعه من ضرورة وضع السياق الاجتماعي والقيمي في الاعتبار ورؤية تأثيراتهم على المعرفة المنتجة، والواقع أن هذا الافتراض إنما هو مقدمة للوصول إلى افتراضها الثاني عن النسبوية المقيدة التي تضع كل ما سبق في الاعتبار، ولكنها ليسـت نسبوية مائعة وفضفاضة مثل النسبوية النسوية. فقد عملت على إصلاح ما به من نقائص فقدمت مفهوما جديدا يعمل على تحقيق المساعي النسوية في المعرفة ويدحض آراء منتقدي النسبوية وهو ما أطلقت عليه «النسبوية المقيدة» Mitigated Relativism.

وقـد قدمت لورين كذلك العديد من الدراسـات الخاصة بالمجال البيئي، فنجد مثلا كتاب التفكير البيئي، والذي تحاول فيه إنتاج نظرية للمعرفة متوشجة بالبيئة، معرفـة تضـع في اعتبارها مصلحـة البيئة كما تضـع في اعتبارها خـبرة الأنثى ودور الذاتية.

ولكـن لوريـن تنطلق دائما من منطلق إبسـتمولوجي، فمثلا في آخر دراسـة لها بعنوان «شـكوك ورفض: المسـؤولية المعرفيـة في مواجهة منكري التغـيرات المناخية» عملت فيه لوريـن على تفنيد الأسـاس المعرفي الذي ينطلق منه منكري التغـيرات المناخية، ووضعت أيضا تفسـيرات للخلاف السـائد بـين كل من علماء المنـاخ والمفكريـن البيئيين ومنكري التغيـيرات المناخية، وتوصلت في النهاية إلى أن المشـكلة تكمن في الأسـاس المعرفي لديهم وكيف أن موضوعات المناخ تمثل تسـاؤلات الإبسـتمولوجيا الرئيسـة بخصوص المسـؤولية المعرفية والموضوعية والنزاهة.

وبالإضافـة إلى ذلـك خصصت لورين أكثر من دراسـة عن موقع العـارف أو العارفة داخل العمليات المعرفية المختلفة، وكيف أن المؤسسات المعرفية التي يفترض فيها المصداقية هي نفسـها قائمة على التحيز الجنـسي. ويتضح ذلك جليا في كتابها عـن «الأماكن المخفية، مقـالات في المواقـع الجنسـانية»، تقـدم لورين في هـذا الكتـاب مناطق مخفية وجنوسـية لأصحاب مواقع معرفية لهم مصداقية وقبول مجتمعي، وتحاول البحث فيما يدور في الداخل لكشـف التمايز الجنسي الذي يقع داخل المؤسسـات المعرفية أو المعرفة المؤسسـاتية. وليس هذا فحسـب بل أيضا نوهت لورين إلى نقطة مهمه للغاية وغير مفحوصة تماما، مثل معرفة الخبراء المليئة بالتحيز وكذلك الشـخصيات الناجحة التي يشـهد لها بالمصداقية والشفافية في الأوسـاط العلميـة والأكاديمية فنجـد مثلا الحائزين على جوائـز نوبل حينما يصرحون بـشيء مـا يصبـح قانونا مصدقـا فور النطـق به ويلاقـي القبـول والمصداقيـة في المجتمع بل وتصبح حجته الخاصة: «هذا الشـخص حاصل على نوبل»، وهذه مشكلة معرفية كبيرة طرحت لها لورين وحاولت إظهار أبعادها الخفية.

والخلاصة أن لورين تعمل على الانطلاق من الأساس المعرفي والتأكد من نزاهته وتركز على المسؤولية الأخلاقية والمصداقية والنزاهة الحقيقيين.

ومن حيث المنهج تستخدم كود منهج التحليل والمقارنة كثيرًا جدًا إن لم يكن دائما، فهي دائما ما تضع الافتراض أو التساؤل ثم تغوص محللة إياه في الفلسفات والآراء السابقة من الجذور في الماضي وحتى الثمار والمآلات المعاصرة، وتجمع كل الآراء تقريبا التي تناولت نفس الافتراض بصورة أو بأخرى وتفصيليا وكأنها مرجع تاريخي. وكذلك المنهج النقدي، والذي يمثل الخطوة التالية بعد التحليل والعرض، حيث تنتقد كل الآراء تقريبا وتنحو منحى وسطا بين الأمور وتختار مفاهيم ومصطلحات محايدة.

ونقطة أخرى هنا، وهي أن كثيرًا من أفكار لورين ثابتة وبها شيء من تكرار ولكنها تتناولها بأكثر من طريقة، فنجدها تنشر أشكال مختلفة من ذات الموضوع في مقالات منفردة أو تشارك بها في كتاب ولكن لا تقدم جديدًا عن ذي قبل، فقط تنوع في العرض والتحليل، مما يعني مثلا أنها تحدثت عن موضوع الذاتية في فصل في كتاب «ماذا يمكننا أن تعرف؟» سوف نجد نفس الأفكار في مقالات عدة أخرى منشورة في أماكن مختلفة وبأشكال مختلفة، ولكن جوهر الفكرة هو ذاته الموجود في دراساتها الأسبق.

ونلاحظ أن أسلوب لورين معقد بعض الشيء ولغتها صعبة في معظم الأوقات لا تفهم مطلقا من قراءة أولى، وإنما تحتاج إلى قراءة ثانية وثالثة وربما رابعة. كما لا يمكن فهم لورين في جزئية معينة بعيدا عن الإطار العام لفلسفتها؛ وذلك لأنها دائما ما تعرض الأفكار وهي تستند إلى عرض سابق لها، وكأن على القارئ أن يفهم ما يدور بذهنها وليس ما يقرأه فقط، لذلك ينبغي فهم الإطار العام قبل محاولة فهم جزئية معينة. كما أن طريقة كتابتها معقدة بعض الشيء فهي وبحسب وصف واحدة من أعمدة التأليف والترجمة في الوطن العربي في فلسفة العلم عموما وفلسفة العلم النسوية خصوصا، وهي الدكتورة يمنى طريف الخولي، تقول: «تكتب (لورين كود) بأسلوب يتحرى شيئا من الإغراب والتعقيد، ويزيد هذا إكثارها من تقويس بعض الكلمات في السياق. كذلك تميل كثيرا إلى ضم كلمتين

بينهما شارطة ليصنعا كلمة واحدة أو معنى متميزا. و يضاعف من تعقيد أسلو بها وصعو بته ميلها إلى الجمل المطولة من ناحية، ومن الناحية الأخرى الحديث بالتشـبيهات الاسـتقرا بية أو المجاز ية كأنها الأمر الواقع.»[1] و بالطبع هذا يجعل أفكارها تحتاج إلى الكثير من التدقيق والعناية والعودة إلى سياق فلسفتها على العموم من أجل إيضاحها.

(1) لورين كود، كيف نفكر تفكيرًا عالميًا: توسيع حدود الخيال، في: أوما ناريان وساندرا هاردنغ، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري نسوي، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الجزء الأول، العدد 395، ديسمبر 2012، (ص123 - ص142)، صـ124.

الخلاصة

ومن الجدير بالذكر هنا أن الكتابات الحديثة للورين قد أصبحت تنحو صوب البساطة مثل الكتابات العادية، وأذكر منها على سبيل المثال العمل الأخير لها عن التغيرات المناخية والذي سبق ذكره.

ولكن يبقى تفرد لورين كود بالتعامل مع القضايا الفكرية بمنطق الحكماء، فهي لا تصدر أحكاما ولا تستنبط قضايا بدون فحص الأساس المعرفي المكون لها وتبيان الخطأ النابع بداخله ومن ثم يصبح بداهة تغييرها من قبل واضعيها.

الفصل الثاني

الإبستمولوجيا النسوية نسبوية

«نريد من البشر أن يتحملوا نوعًا من المخاطرة فيما يتعلق باحتمالات وجود خطأ في اعتقادهم، وهكذا فنحن لا نريد منهم أن يبالغوا في التوجس فلا يعتقدوا بأي شيء، لكن في الوقت نفسه لا نريد من البشر أن يسعوا إلى الحقيقة بكل طاقاتهم على حساب احتمال وجود أخطاء واسعة النطاق في اعتقاداتهم»[1]

- تمهيد: إطلالة عامة على التطور التاريخي للإبستمولوجيا
- أولا: دور الإبستمولوجيا في الفلسفة النسوية
- ثانيًا: النسبوية في معالم الإبستمولوجيا النسوية
- ثالثًا: الدور الثوري للإبستمولوجيا النسوية النسبوية
- رابعًا: الميثودولوجيا النسوية منهج نسبوي
- الخلاصة

---

(1) دنكان بريتشارد، ما المعرفة؟، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، العدد 404، سبتمبر 2013.صـ79.

الفصل الثاني

الإبستمولوجيا النسوية نسبوية

تمهيد: إطلالة عامة على التطور التاريخي للإبستمولوجيا

قبل البدء في الدخول إلى عرض وتحليل الإبستمولوجيا النسوية، وجدت الباحثة أنه من الأفضل أن نبدأ بعرض تطور تاريخي للإبستمولوجيا الكلاسيكية كمدخل ومعبر للإبستمولوجيا النسوية؛ حتى يتبدى لنا أن الإبستمولوجيا النسوية تظهر وكأنها نموذجًا إرشاديًا جديدًا يحلل وينقد ويعالج عيوب النموذج الإرشادي القائم، وهو الإبستمولوجيا الكلاسيكية، مع الوضع في الاعتبار أن النسبوية هي السمة الأساسية والمميزة للإبستمولوجيا النسوية.

لماذا النسبوية ولماذا الإبستمولوجيا؟

ما هي الأهمية التي تضطلع النسبوية والإبستمولوجيا في تحقيقها لنظامي التفكير والفعل الإنسانيين، والتي تجعلها، أي الأهمية، منطلق دراستنا للنسبوية الإبستمولوجية عند لورين كود؟

تأتي الإبستمولوجيا كأحد فروع الفلسفة الثلاث الرئيسة وهي: الأنطولوجيا والإبستمولوجيا والإكسيولوجيا، لتحتل في عصرنا الراهن من مباحث الفلسفة مكان القلب والمركز؛ فهي تهتم بأكثر الجوانب أهمية في حياة الإنسان، وهو الجانب الخاص بالتكوين المعرفي للإنسان الذي تميز به من سائر الأحياء، وكيف يرى العالم من حوله ويعبر عنه،

لذلك فهي من الأهمية بحيث تكاد تتساوى مع أهمية الوجود الإنساني ذاته؛ فهي ما تشكل جوهر حياة البشر.

وتقوم الإبستمولوجيا بدراسة عملية إنتاج المعرفة: كيف نحصل عليها؟ وكيف نتأكد من كونها حقيقية، أو قل صادقة؟ ولعلنا في غنى أن نوضح قيمة كونها صادقة أو حقيقية، فالموضوع ظاهر جلي؛ فجميعنا يفهم ما معنى وقيمة أن كوننا نمتلك معرفة حقيقية من كوننا نمتلك معرفة خادعة من الممكن أن تؤدي إلى تشكيل حياة الإنسان على وعي خاطي، ومن ثم حياة زائفة. يهتم الإنسان طوال حياته بتحقيق أهداف معينة يضعها هو، ويعمل على دراسة السبل المؤدية إليها، لذلك إن لم يمتلك المعرفة الحقيقية التي تؤهله لذلك فلن يحقق أهدافه وسوف تضيع حياته هباء ويذهب سعيه سدى، هذا على المستوى العملي العاجل.

لكن الفلسفة عادة ما تهتم بمشكلات أجل خطرا من تلك العملية العاجلة، فهي تَوجُه دائم نحو الأسس والجذور[1]. وحين تهتم الفلسفة بمشكلات المعرفة فليس ذلك إلا لأن المعرفة عموما والمعرفة العلمية خصوصا أظهرت عبر تاريخها محطات لا حصر لها، ركن عندها العلماء والمفكرون إلى راحة اليقين، فإذا بهم تظهر بعد حين من الدهر دروبا من المشاهدات المزلزلة لهذا اليقين المُقضّة لهذه الراحة، فيعيد الإنسان بحثه عن يقين آخر أكثر أمنا وراحة ورسوخا وذلك عبر بحثه وسعيه لفض التناقضات وحل الأزمات التي تظهر فيما عقد عليه معارفه، وتكرر ذلك مرات لا حصر لها عبر تاريخ الإنسانية (ولعل ذلك ما حدا بفلسفة العلم أن تهتم اهتماما بالغا بتاريخ العلم). فكان أن شك الإنسان فيما يعرِف شكا لم يقم بعده يقين إلا في أذهان السذج منهم. وكان أن نهضت الإبستمولوجيا الحديثة لمعالجة هذه الأزمة التي تركت شرخا غائرا في جوهر الإنسان، في عقله ومعرفته، محاولة بناء تصور عن طبيعة المعرفة، وهل هي حقا معرفة عن العالم الخارجي أم هي مجرد تمثلات ذهنية وبناءات موازية للعالم في الذات العارفة ليس إلا؟

---

(1) هذا وإن رغبت الفلسفة النسوية عن هذا التوجه الجذري الأسسي واعتبارها (أي الأسسية) نزعة مصدرها الحنين إلى يقينيات ومطلقات الحداثة وما قبلها؛ فتحولت (أي الفلسفة النسوية) عن أسس المعرفة إلى تفعيلاتها ونسبويتها... إلخ.

ولماذا النسبوية تحديدا؟ ذلك لأن الإبستمولوجيا النسوية نسبوية، بينما الإبستمولوجيا الكلاسيكية أسسية. فالإبستمولوجيا الكلاسيكية تقوم على افتراض أن هناك مجموعة من المعايير والقوالب والأسس المحددة سلفا من قبل الجماعة العلمية التي أقرتها وتعتبرها حقيقة مطلقة، أما الابستمولوجيا النسوية فأهم معلم من معالمها أنها نسبوية: ترفض أن تكون هناك معايير قبلية ثابتة للمعرفة، بينما تضع في اعتبارها العديد من الملامح الأخرى للمعرفة، مثل، جنس العارف والذاتية ونسبية الحقيقة. كما أن الإبستمولوجيا النسوية يتركز اهتمامها على تفعيل الإبستمولوجيا ودورها في حياة البشر وفي تغيير الواقع؛ لذلك، تؤكد النسويات دائما أن الإبستمولوجيا النسوية هي إنتاج معرفة بديلة من أجل تغيير الواقع الذي أهملته الإبستمولوجيا الكلاسيكية وغاصت في الجانب النظري تحلل وتنتقد دعاوي المشككين في إمكانية قيام معرفة، حتى نسيتْ الهدف والمسعى الأساسي، وهو إنتاج معرفة تشكل حياة البشر وتتعامل مع واقعهم المعيش وتسهم في صياغته وتكوينه.

وقد يوضح هذا كون الإبستمولوجيا موضوع مهم للإنسان في كونه إنسانا لا يتوقف على دارسي الفلسفة فقط، وإنما هي إنسانية الإنسان ومضمن وجوده واستمراره في الحياة، وذلك على الرغم مما يظهر لنا من كونها موضوع مجرد ينتمي إلى الأوساط الأكاديمية فقط، وهذا ما يؤكد عليه دنكان بريتشارد حين يقول: «نحن نهتم بالمعرفة لأنها ذات أهمية جوهرية للحياة التي تتضمن قيمة تجعلها تستحق أن يعيشها الإنسان، ربما كانت مسائل الإبستمولوجيا ذات طابع تجريدي، بيد أن أهميتها لحياتنا مسألة حيوية بكل تأكيد»[1]. لذلك وجب التأكيد من قبل النسويات على هذه الأهمية المتعينة في الواقع الاجتماعي والحياتي لمبحث الإبستمولوجيا للإنسانية جمعاء، أكثر من مجرد دراستها كموضوع مجرد ينتمي إلى المباحث الأساسية في الفلسفة. ولِمَ لا، ومن المفترض أن تنطلق الفلسفة نفسها من حيوات البشر؟

ما ينبغي أن ندلف مباشرة إلى النسبوية الإبستمولوجية عند لورين، والتي نهضت بالأساس لنقد وإصلاح الإبستمولوجيا السائدة، ونحن لم نعرض بعد إلى هذا الذي تم نقده

(1) دنكان بريتشارد، ما المعرفة؟، مرجع السابق، صـ9.

و إصلاحه، أي الإبســتمولوجيا السائدة؛ لأن النقد هو تحليل وتفنيد لعناصر رؤية أو توجه ما، وكذلك الإصلاح فهو إعادة التركيب ولكن بترتيب مباين، وما لم نرسم معالم هذا المنقود خـرج الكلام عـن هذا النقد كصورة بلا مضمون. كذلك فإن البنـاء الجديد لابد من تبيان ذلـك الذي يتميز عنه حتى نتلمس حـدود هذا التمييز. وانطلاقا ممـا نعرفه من اهتمام بالغ للفلسـفة بإيضاح المفاهيم وتحديد المصطلحـات؛ فاللغة والمصطلحات هي «صورة الحياة» بحد تعبير فتجنشتين؛ فإن أول ما يجب علينا في البداية هو استعراض مفهوم الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة.

أ- المفهوم:

لغةً: «تأتي كلمة إبســتمولوجيا من كلمتين يونانيتين: إبيستميه episteme وتعني معرفة، ولوجوس logos وتعني دراســة كذا (أو نظرية كذا). وفي اللغة الإنجليزية يســتعمل تعبير نظرية المعرفة theory of knowledge بالتعاوض مع كلمة إبستمولوجيا»(1)

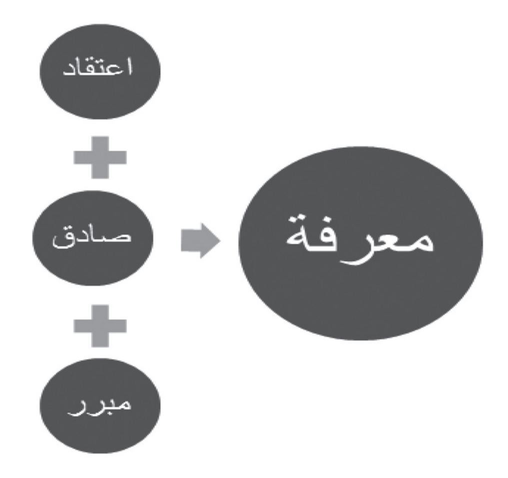
اصطلاحًا: الإبســتمولوجيا، هي التي تهتم بدراسة المعرفة، كيفية الحصول على المعرفة، طبيعـة المعرفة ومصادرها وتركيبهـا وحدودها، كيفية الوصـول في النهاية إلى معرفة يمكن الاعتـماد عليهـا، أي معرفـة صادقة عـن العالم الخارجـي، إنتـاج المعرفة... هـذا هو مجال الإبستمولوجيا(2).

(1) وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة، عادل مصطفى، مراجعة يمنى طريف الخولي، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011، صـ 45.

(2) هنا وجب التنويه على أن «مفهوم الإبستمولوجيا في أغلب الخطاب الفلسفي المعاصر قد تعقد كثيرًا بحيث لم تعد الكلمة تعني ما كانت تعنيه في الماضي، أي لم تعد هي نظرية المعرفة التقليدية. فهذه الأخيرة تهتم بجميع ألوان المعارف دون تخصيص، أي بقدرتنا العارفة أيا كان موضوع المعرفة. بينما اختصت الإبستمولوجيا الآن بصنف خاص من المعرفة هو المعرفة العلمية... فالإبستمولوجيا هي نظرية الإنتاج النوعي للمفاهيم العلمية ». المرجع السابق، هامش صفحة 45.
ولكننا هنا سوف نركز على الإبستمولوجيا التي تتناولها لورين كود وهي المعنى الموضح قبلا بأنها عملية إنتاج المعرفة وهي التي تناقشها في كتاباتها وتهتم بها النسوية في محاولتها لإنتاج صورة بديلة للمعرفة تحمل خبرة النساء على كل الأصعدة وخاصة الوعي الجمعي.

ب- بنية الإبستمولوجيا:

مما تتكون نظرية المعرفة؟ بداية، تبدأ عملية تكون المعرفة من خلال تصور أو اعتقاد بشيء ما يدور في العقل، ولكن هل كل تصور أو اعتقاد يعد معرفة أم أن هناك شروط لهذا التصور أو الاعتقاد لكي يمكننا اعتماده كمعرفة؟ بالطبع هناك شروط، وهي أن يكون هذا التصور أو الاعتقاد صادقًا، وصدق الاعتقاد يعني أنه ينقل صورة صحيحة عن العالم الخارجي، ومعيار هذه الصحة التي تتمتع بها هذه الصورة هو أن تكون مبررة. إذن المعرفة هي: اعتقاد صادق مبرر، وهكذا يكون لدى المرء معرفة حينما تتكون لديه معادلة من ثلاثة حدود كالتالي:



ولنحلل كل طرف من أطراف المعادلة السابقة:

الاعتقاد: وهو الشرط الأول والأكثر أهمية، فلا يمكننا امتلاك معرفة من الأساس بدون أن يكون لدينا مجموعة من الاعتقادات. ولكن من الواضح أيضا أن ليس كل اعتقاد يصلح لأن يكون معرفة، لذلك وضعت شروط أخرى ضرورية للحكم على صلاحية هذا الاعتقاد لكونه يمثل معرفة أم لا، وعلينا أن نميز بين نوعين من الاعتقاد لضمان عدم حدوث لبس في الموضوع، فالاعتقاد المقصود بتكوين المعرفة هنا هو الاعتقاد أن كذا من الممكن أن تكون كذا، وليس الاعتقاد في (شيء ما) والذي يعني إيماني الشخصي به مثل أنني أعتقد

أو أومـن بأن هناك خلود بعد الموت[1]، فالاعتقاد يجـب أن يحتوي على قضية قابلة للتحليل والاسـتدلال الموضوعـي، والآن بعد امتلاكنا مجموعـة من المعتقـدات القضوية يمكننا أن نذهب إلى الطرف الثاني للمعادلة.

الصدق[2]: لكي يكون الاعتقاد معرفة، عليه أن يكون صادقا. وهنا نشـأت مجموعة من النظريات تحاول كل منها وضع مفهوم للصدق، ماذا يعني كون قضية ما صادقة؟

في البداية كان يجب توضيح نقطة مهمة وخاصة بالمفهوم هنا، وهي أن الصدق المقصود هنا هو صدق القضايا، وبالتحديد الصدق المنطقي، أي ذلك المتعلق بمدى مطابقة القضية من عدمها للحقيقة الواقعة، وليس صدق الحقيقة الواقعية في ذاتها. ونجد هنا نظرية اللانظرية، وهي تنكر حاجتنا إلى الصدق من الأسـاس. ونظرية التناظر، وهي الأكثر قبولا، وترى أن القضية صادقة في حالة تناظرها مع الواقع، أي أنها مطابقة للواقع. ونظرية التساوق، وتعني الاتسـاق مع جميع العبارات الصادقة الأخرى. والنظرية البرجماتية، أي كونها مفيدة تحقق منفعة. ونظرية إمكانية الإقرار، وتعني التبرير الملائم، أي هناك ما يبرر صدقها.

يأتي التبرير الطرف الثالث في تحليل القياس المنطقي للمعرفة، ولكن ماذا نعني بالتبرير؟ «لغـة: برر عمله زكاه وذكر من الأسـباب ما يبيحه ويجوزه ويسـوغه. واصطلاحًا: عملية عقلية تدفع المرء دون شـعور منه إلى اصطناع أحكام، وهذه الأحكام تستند إلى انفعالات وإلى أسباب قد تكون خيرة أو شريرة.»[3]

(1) أي أن القضية موضوع الاعتقاد يجب أن تخضع لمبدأ «التحقق» عند الوضعيين المناطقة، والتي انقلبت مع كارل بوبر إلى مبدأ «القابلية للتكذيب والاختبار التجريبي». وهو ما لا تخضع له قضيا الاعتقاد القائم على الإيمان الغيبي مثل الاعتقاد بالخلود بعد الموت.

(2) المصطلح الإنجليزي Truth يحمل هذه البدائل العربية الثلاث الحقيقة/ الحق/ الصدق بالكفاءة نفسها. وهي لا تخلو من ترادف وتراوح يشمل مجالات الفلسفة الأساسية: الحقيقة للوجود أو الأنطولوجيا، والحق للقيمة أو الإكسيولوجيا والصدق للمعرفة أو الإبستمولوجيا. يمنى الخولي في صفحة 173 من هوامش ومراجع «نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي. رؤية فلسفية، في قضايا فكرية، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 43، العدد 2، (أكتوبر - ديسمبر)2014، ص119 - ص178.»

(3) مراد وهبه، المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2016، صـ 188.

عقد الفلاسفة - وبالأخص التحليليون - آراءهم على أن المعرفة هي اعتقاد صادق مبرر، وأن هذه هي الشروط الكافية للمعرفة، واستقر الأمر إلى حد ما، إلى أن ظهر مقال في مجلة فلسفية شهيرة وهي مجلة تحليل «Analysis» وتحت عنوان: هل الاعتقاد الحقيقي المبرر يُعد معرفة؟ ?Is Justified True Belief Knowledge وكان المقال لأستاذ جامعي هو إدموند جيتر Edmund Gettier[1] يبحث عن ترقية سريعة، فاستلفت الموضوع اهتمامه وقرأ عنه، فإذا به يجد أمثلة تؤكد أن الشروط الأساسية التي تم الاتفاق عليها هي شروط غير كافية للمعرفة، ووضح جيتر ذلك في مقال له لا يتجاوز الثلاث ورقات. وتوصل إلى أمثلة أثبت من خلالها أن المرء يستطيع أن يمتلك اعتقادا حقيقيا عن طريق الصدفة، من خلال فرضيات خاطئة، ولكن لن يكون لديه معرفة حقيقية على الرغم من انطباق الشروط السابقة. أثار الجدل وبدأت موجة جديدة من تحديد شروط للاعتقاد لكي يكون لنا معرفة صحيحة، وقد صيغت هذه الأزمة تحت مسمى «معضلة جيتر»[2]، والتي كان موجزها أن الاعتقاد الصادق

(1) هو فيلسوف أمريكي ولد عام 1927 ويعمل الآن أستاذًا في جامعة ماساتشوستس.

(2) من الأمثلة التي ذكرها جيتر لتوضيح فكرته في أن الاعتقاد الحقيقي المبرر ليست شروطا كافية لإنتاج معرفة الآتي: «تخيل أن رجلا، ولنفترض اسمه جون، كان ينزل درجات السلم في الصباح ويرى أن الوقت الذي تشير إليه الساعة الكبيرة التي في الصالة هو 8,20. على هذا الأساس يتوصل جون إلى الاعتقاد بأن الوقت هو 8,20 صباحا، وهذا الاعتقاد حقيقي لأن الساعة فعلا كانت تشير إلى 8,20 صباحا. علاوة على ذلك، فإن اعتقاد جون مبرر لأنه يستند إلى أسس رصينة. على سبيل المثال، لقد اعتاد جون نزول السلم كل صباح في هذا الوقت تقريبا، لذلك فهو يعرف أن الوقت لابد أن يكون صحيحًا تمامًا. كذلك فإن الساعة كانت دقيقة جدًا إلى درجة موثوق بها في الإشارة إلى الوقت منذ سنوات طويلة وليس لدى جون أي سبب يدعوه إلى الشك في أنها غير دقيقة الآن. وهكذا فإن لدى جون الكثير من المبررات الوجيهة التي تدعوه إلى اليقين بأن الوقت الذي تشير إليه الساعة كان صحيحا تمامًا. لنفترض أيضا أن الساعة، وهذا شيء مجهول بالنسبة لجون، كانت قد توقفت منذ 24 ساعة ماضية، بحيث أن جون الآن يتوصل إلى اعتقاده الحقيقي المبرر من خلال النظر إلى ساعة متوقفة عن العمل. من الناحية البديهية، إذا حصلت مثل هذه الحالة فإن جون سوف يفتقر حتما إلى المعرفة على الرغم من أنه قد مر بالملابسات التي تقتضيها الجوانب الثلاثة للمعرفة. هكذا فإن القول بأن جون لديه اعتقاد حقيقي هنا يصبح مسألة تتعلق حتما بالحظ... لو كان جون قد نزل السلالم قبل ذلك، أو ربما بعد ذلك بلحظة - أو إذا كانت الساعة قد توقفت عند وقت مختلف قليلا - لكان قد حصل على اعتقاد زائف عن الوقت من خلال النظر إلى هذه الساعة. إذن بإمكاننا الاستنتاج أن المعرفة ليست ببساطة مجرد اعتقاد حقيقي مبرر. أنظر: دنكان بريتشارد، ما المعرفة؟، مرجع سابق، صـ52 - 53.

المـبرر ربمـا يكون ضروريا ولكنه ليـس كافيا، وهنا عاد البحث مـن جديد في تحديد الحد الأدنى من الشروط اللازمة لاكتساب المعرفة، وانحسرت الجهود المبذولة في هذا الحقل فقط.

ج- مصادر المعرفة:

مـن أين نحصـل على الاعتقـادات التي من خلالها تتكـون لدينا المعرفـة؟ وهنا توجد نظريـات ثـلاث، الأولى: أنني أحصـل عليها من خلال الحـواس. والثانية: العقـل. والثالثة: الحدس. وهنا، وبشكل موجز، يمكننا القول بالمصادر التي نكون منها اعتقاداتنا من خلال العرض لثلاثة مذاهب أساسية للمعرفة وهي:

1- المذهب التجريبي Empiricism.

2- المذهب العقلي Rationalism.

3- المذهب الحدسي Intuitionism.

المذهـب التجريبي كان تركيـزه على الإدراك الحسي والحواس الخمس لدى الإنسـان، وأكد أن الإنسـان يكتسـب المعرفة من خلال الخبرة الحسـية، والتجارب التي يمر بها تجعله يسـتطيع تكوين معـارف جيدة ويحقق قواعـد ينطلق من خلالها في تكوينـه المعرفي. أما المذهب العقلي فكان جُل اهتمامه بالعقل وأكد أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تأتي من خلال العقل وانتقدوا المعرفة الحسـية لأن الحواس لا تصدق دائما وأنه من الأفضل الاعتماد عـلى العقل. وأمـا المذهب الحـدسي القائم على الاسـتبطان، أي المعرفة والملاحظـة الذاتية للأفكار والأحاسـيس العقليـة مثل الجوع والألم، فأكدوا عـلى أن المعرفة موجودة بداخل الإنسان لا في العالم الخارجي وأن عليه فقط أن يكتشفها ويخرجها.

د- حدود المعرفة

هـل معرفتنـا محـدودة؟ هـل يسـتطيع الإنسـان أن يصـل إلى الحقيقـة الكاملـة؟ هل للمعرفـة حـدودا لا تتخطاهـا؟ تم تنـاول الموضوع من قبـل التجريبيين، وكان شـعارهم:

(المعرفة حسـية)، أي التي نحصل عليها من خلال الحواس. وعلى رأسـهم الفيلسوف الشهير «جـون لوك»، والذي قال بأن العقـل صفحة بيضاء تنتقش عليها تصورات العالم الخارجي مكونة المعرفة. وربما تشابه هذا التعريف مع تعريف الفلاسفة المسلمين كثيرًا، فقد فسروا المعرفة على أنها: «انتقاش النفس بصورة العالم، حتى تصير عالمًا مثله»[1]

- **العقليـون والمثاليـون:** يقولون بأن هناك مبـادئ متصلة بالعقل ولا يمكن اكتسـابها بالخبرة الحسية، وأنه بالعقل يمكننا التوصل إلى المعرفة الحقة واقفين بذلك في مواجهة الشكاك.

- **الشـكاك:** رفضوا وجود معرفة من الأسـاس، اسـتنادًا إلى أننا لا ندرك الواقع بشكل مؤكـد لكي نكون من خلالـه معرفتنا، وأن العالم مجرد تصـورات في الذهن، وليس ما هو واقع فعلاً، فكيف نمتلك فيه معرفة أو نبحث فيه عن حقيقة؟!

وهكـذا ثارت الجـدالات ما بين القائلين بـأن المعرفة اليقينية تأتي عـن طريق الحواس مـن ناحيـة، والقائلين إنها تـأتي فقط من خلال العقـل من ناحية أخرى، وبـين القائلين إن معرفتنا مستحيلة من ناحية ثالثة. إلى أن جاء الفيلسوف الكبير «كانط» بكتابه «نقد العقل الخالـص» ونقد فيه كل الاتجاهات، وقـال بالمعرفة القبيلة والمعرفة البعدية، كما وضع أيضا تصـورا مبتكـرا لملكة الخيال. وظل النقاش دائرا حول المعرفـة اليقينية، هل هي حقيقة أم ليسـت موجودة أصلا و إنما هي احتمالية؟ أم معرفتنا بالعالم الخارجي مسـتحيلة وأنه فقط ظن خادع. ومن ثم ظهرت نظريات تتناول موضوع المعرفة بشكل يختلف عن قناعات كل نظرية.

هـ- نظريات في المعرفة

أخـذت الإبسـتمولوجيا في التطـور، وظهـرت بها العديد مـن التيـارات التي تبحث مـن خلال جانـب مختلف ورؤية مختلفة عـن الأخرى. وكما أوضحنا سـابقًا، فإن مفهوم

(1) الإمام الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دُنيا، ط 3، دار المعارف، مصر، صـ5.

الإبستمولوجيا نفسه قد تطور كثيرًا حتى أصبح لا يقتصر على معالجة موضوع إنتاج المعرفة فقط، و إنما أصبح علما مستقلا يُعنى بالمفاهيم النوعية للعلوم، وأصبح لكل علم إبستمولوجيا تعنى بالمفاهيم النوعية الخاصة بهذا العلم تحديدًا، ولذلك ظهرت إبستمولوجيات متعددة مثل:

الإبستمولوجيا الدينية	Religious Epistemology
الإبستمولوجيا الطبيعانية	Naturalistic Epistemology
الإبستمولوجيا الأخلاقية	Moral Epistemology
الإبستمولوجيا الاجتماعية	Social Epistemology
الإبستمولوجيا النسوية	Feminist Epistemology

وقد ظهرت الإبستمولوجيا النسوية كمحاولة لإعادة إنتاج المعرفة في حقل الفلسفة النسوية التي بدأت رحلة البحث والتنقيب والتحليل عن مدى معاناة الأنوثة على مر الأزمان من الاضطهاد والظلم والتهميش في العلم والفلسفة، ولماذا لم يظهر لهن مشاركات في العلم والفلسفة بهذا الشكل المثير للاستغراب؟ وكأنهن تم محوهن بعناية بالغة وبحيث لم يُترك أي أثر للتعقب. ولكن جاءت النسويات باحثات محللات عاكفات على النصوص القديمة؛ لتبحث عن سر اختفاء المرأة من مجال إنتاج العلم والفلسفة. فمن غير المعقول ألا يكون هناك إسهامًا مطلقًا، ولو كان ضعيفا. وفرضا بصحة ما سبق، وإنهن لم يسهمن بشيء في العلم والحضارة، كيف حدث؟ وما هي العوامل التي أدت لذلك؟

كان المنطلق الأساسي والتساؤل الأول للنظرية النسوية قائما على: لماذا يبدو لنا العالم بالشكل الذي هو عليه الآن؟ ولماذا يظهر الرجل كونه جوهر خالص والمرأة كونها آخر؟ وهذا التساؤل يعود في جذوره إلى سيمون دي بفوار في عام 1952 حينما قالت في كتابها الشهير والمؤسس للحركة النسوية «الجنس الآخر»: «إن تمثل العالم كما هو، إنما هو من

عمـل الرجال، إنهم يصفونه من وجهة نظرهم الخاصة، ثـم ينطلقون من كون هذه الرؤية تمثـل الحقيقة المطلقة»[1]. لذلك، انصب عمل النظرية النسـوية على كشـف رؤية الرجل للعالم وكيف أنها شكلت حياة الجميع، المرأة، والمهمشين والبيئة، فقط أصبح الرجل الأبيض الغربي هو النموذج للرجل المتعلم والناضج، وقد قدمت لورين كود طرحها للإبستمولوجيا النسـوية من هذا المنطلق أيضا؛ فهي تعتبر أن نظرية المعرفة التي قام بإعدادها الفلاسـفة المتخصصين في التيار السـائد في الفلسـفة هي أيضا من صناعة الرجـل. و إذا كانت المعرفة التي تشـكل حيوات النسـاء خصوصا والمهمشـين والبيئة عموما من صناعة الرجل فكيف نتوقع منها أن تعبر عنهم أو حتى تعرض لمشـكلاتهم؟! وبالطبع سـوف تكون معرفة معبرة فقـط عن رؤية الرجل الأبيـض الغربي للعالم وتمثلـه. فالمعرفة المنتجة هـي معرفة مهيمنة ومتسـلطة على الأطراف الأخرى، تنطلـق من كون الرجل الغربي هـو الوحيد القادر على صناعـة المعرفة والعلم وتشـييد الحضارات. وتقـول كود عن المعرفة السـائدة التي يعتبرها المجتمـع الغربي حقيقة مطلقة: «إن رؤية الرجـل الأبيض للعالم تعتبر هي الحقيقة المطلقة عـما ينبغي أن نعرف به العـالم ونقدمه»[2] أي أن رؤيته تعكس الطريقة المثلى لما ينبغي أن يكون عليه.

وتحلل كود أيضا كيف أن الادعاءات السـابقة تؤكدها الصورة التي يعكسها العلم عن المـرأة وكيف أنها أدنى من الرجل في المجالات العلمية وخبرتها أقل من خبرة الرجل، فكيف تنصـف المرأة معرفـة منتجة من قبل الرجل؟ وكما ذكرت سـيمون دي بفوار مقولة لمغمور مدافـع عن حقوق المرأة تقول: «قال أحد أنصار المرأة المغمورين: « كل ما كتب عن المرأة من قبل الرجال يجب أن يثير الشـبهات لأنهم خصوم وحكام في الوقت ذاته. وقد سـخروا اللاهوت والفلسفة والقوانين لخدمة مصالحهم » »[3] ولذلك أصبح ظاهرًا بداهة كون نظرية

(1) According to Code.L.What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge, Cornell University Press,P.ix.

(2) Ibid. P.ix.

(3) سيمون دي بفوار، الجنس الآخر، ترجمة لجنة من أساتذة الجامعة، صـ8.

المعرفة السـائدة في حاجة إلى إعـادة إنتاج وأصبحت مشروع نسـوي ملح ومهم في الوقت ذاته.

لذلك قدمت كود فحصا وتحليلا لنظرية المعرفة السائدة من هذا المنطلق، كونها منتج ذكوري يعتبر نفسـه محايدا وموضوعيا وعالميا أيضا، فتحلل كود كيف أن هذا التيار الذي يرفع لواء الحيادية والموضوعية من أجل الوصول إلى الحقيقة هو نفسه يعبر عن آراء متحيزة لجانـب واحد ممثل لمجموعة امتيازات للرجل الأبيض فتتشـكل المعرفـة نتيجة لاهتمامات الرجل وتبعا لامتيازات المجموعة التي حددها لتكون صناعي المعرفة. وهنا تتساءل لورين: ماذا عن النساء اللائي هن خارج هذه المجموعة؟ ماذا عن خبراتهن وتجاربهن أليست جديرة بأن تكون معرفة؟ وما هي المعرفة حقا ومن هو العارف الحقيقي؟[1]

وتذهب كود على أن الحيادية الجنوسـية/الجندريةالتي تقوم على عزل الذاتية تمثل خطأ كبيرا في الطريق لمعرفة الحقيقية؛ لأن التصورات الاجتماعية تنعكس على المعرفة بشكل كبير بل وتدخل في تشـكيل مفاهيمها الأساسـية: «إن الاعتقادات الفلسـفية عن المعرفة والسلطة تشـكلت وتتشـكل من خلال التصورات الاجتماعية التي تحدد كيف يكـون العارف جيدًا وأيضا كيف تَمنح المعرفة الخبرة»[2] فكيف يمكننا إنتاج معرفة بمعزل عن هذه التصورات؟

لقد كرس الإبسـتمولوجيون أبحاثهم حـول إمكانيات الحصول على المعرفة والشروط اللازمة لذلك، انطلاقا من اهتمامهم بموضوع المعرفة، وتناسـوا تمامًا الذات العارفة التي لها الدور المحـوري في العملية المعرفية؛ فهي التي تقوم بالعملية كلها أصلا، وانطلقوا مرددين المنهجية والموضوعية التي تؤكد صحة ما يتوصلوا إليه، وتنحية الذاتية جانبا يعد من شروط المعرفـة الحقيقيـة. تركز اهتمامهم على أن تكون هناك أسـس ثابتـة للمعرفة بحيث تكون الأنموذج أو القالب الذي يفترض أن تتلاءم معه المعرفة لتكون معرفة، وكذلك عزل الذاتية والعارف عن موضوعه توخيا للنزاهة والحيادية. ولكي تكون المعرفة موثوقة يجب أن تكون

(1) Code. L.What Can She Know? Ibid, p. x.

(2) Ibid. P.xi.

الموضوعية هي سمتها الأولى. فأصبحت الموضوعية النقية المنشودة وقيمة الحيادية والنزاهة بمثابة الدوجما لدى العاملين في حقل العلم وفي حقل الإبستمولوجيا. ولكن رأيا آخر رأته الفلسفة النسوية.

اكتشفت النسويات خلال عملهن أن التاريخ قد طمس الإسهامات النسوية، وعن عمد، وأن قوانين العلوم وُضعت بيدٍ ذكورية، واستمرت على نفس المنوال في تجددها وتطورها، وتم تنحية الأنوثة جانبا انطلاقا من عدم قدرتهن على إثبات ذواتهن، للوصول إلى معرفة علمية صحيحة موضوعية وحيادية.

ونظرا للثورتين العلميتين اللتين قامتا في العلوم الفيزيائية، وهما ثورة الكوانتم وثورة النسبية؛ فإن الثوابت العلمية قد تخلخلت، أصاب العقل الإنساني شك عميق في إمكانية قيام ثوابت في أي علم من العلوم أصلا، فكيفية وصفنا للعالم ورؤيتنا له وتعبيرنا عنه أمسى مختلفا تماما عن ذي قبل، وأضحى عائما بالشكل الذي سمح معه بانبثاق تيار النسبوية العلمية، والتي اكتسحت كل المجالات الإنسانية فيما بعد.

واستنادا لما سبق، انطلقت النسويات يفضحن المؤامرات الذكورية ويكشفن المستور لرفع الحجب عن الأعمال النسوية في كل المجالات، ورفع الظلم المعرفي بإعادة إنتاج المعرفة بشكل يضمن وجود خبرة المرأة وتجربتها، ومن هنا جاءت الإبستمولوجيا النسوية كرد فعل على الإبستمولوجيا الكلاسيكية.

أولا: دور الإبستمولوجيا في الفلسفة النسوية

عملت الفلسفة النسوية على نظرية المعرفة، تلك التي تعد مبحثا عسيرًا ومهمًا في الفلسفة، وقامت بعمل تحليلات للمقولات الأساسية للمعرفة وتحليل الآراء المتعلقة بها، وقد كان شعارها: «إنتاج معرفة بديلة من أجل تغيير الواقع»، أي أنه لكي يغيرن الواقع المعرفي الذكوري، كان عليهن أن يعدن إلى الوراء فاحصات ومدققات في تاريخ تكوينه حتى يستطعن إنتاج البديل الجديد. وقد قدمت «لورين كود» دعوة في مقدمة لكتاب

«اكتشاف الواقع: رؤى نسوية لنظرية المعرفة والميتافيزيقا والمنهج وفلسفة العلم» (1983) لساندرا هاردنج وميريل هينتيكا، والتي وصفت بكونها دعوة ثورية لفلاسفة النسوية، وتقول عنها باميلا سو أندرسون: وكانت هذه الدعوة دعوة إلى «اقتلاع صور التشويه والشرور القائمة على التحيز الجنسي الكامنة في «صميم» التفكير العقلاني المجرد الذي يقف حصنا منيعا لا تخترقه القيم الاجتماعية» وإلى «تحديد كيفية تشكيل الرؤى الذكورية لجوانب الفكر التي يفترض أنها محايدة كل الحيدة فيما يتعلق بالنوع»[1]

وقد لاحظت النسويات أن إنتاج المعرفة بخصوص المرأة ووجودها كذات عارفة أمرًا غير مقبول لدى المجتمع بشكل كبير، ووجدن أن العلم أصبح يقوم على التمايز الجنسي، وكون العلم عقلانيًا وموضوعيًا فبالطبع المقصود به الرجل لأنه وحده المتصف بالعقلانية والموضوعية التي يتطلبها العلم، أما النساء فهن متصفات باللاعقلانية وبالبعد كل البعد عن الموضوعية. خبرتهن مشوبة بالعاطفة؛ وبالتالي لا تصلح لإنتاج معرفة علمية. وحتى وقتنا الراهن لا يتم تشجيع الفتيات على دراسة علوم معينة مثل الرياضيات والفيزياء كونها مجالات رجال، ويتم التشجيع على ذلك من الأهل والأسرة أو من المدرسين في المدرسة أو المجتمع المحيط بالفتاة، مما يساعد أكثر في ترسيخ مثل هذه الأفكار المغلوطة عن خبرة المرأة وعدم قدرتها على إنتاج المعرفة العلمية. مما أكد لهن أن الواقع المعرفي للمرأة وضعه الرجل ليضمن استمرارية وضعها كفئة ثانية وغير كفؤة لمجالات العلم والمعرفة.

ومن ناحية أخرى، فقد قامت كل من ساندرا هاردنج ولورين كود وهلين لونجينو بالبحث والتحري في مجال الإبستمولوجيا والمجتمعات الإبستمولوجية، فوجدن أن مجتمع العارفين، والمعتد بهم كخبراء في المجال المعرفي ومن يتم التصديق على افتراضاتهم ووصفها بالمصداقية المطلوبة، وجدنه قائمًا على التمايز الجنسي بل والتمييز أيضا على أساس الطبقة والعرق، وجميع العاملين به فئة واحدة هم الرجال البيض الغربيون المغايرون جنسيا، كما

(1) باميلا سو أندرسون، النسوية والفلسفة، مرجع سابق، صـ220.

توصلن إلى أن الخبراء المعرفيين الذين يتم وصفهم بالمصداقية والقبول تتدخل في تكوينهم البنى الاجتماعية، والتي تعمل بدورها في تعزيز الوضع السياسي والاقتصادي القائم، وعلى ذلك يتم تهميش ورفض الكثير من الخبرات الأخرى التي تستحق الاهتمام.

وقد انتهت الإبستمولوجيات النسويات من خلال تحليلاتهن إلى أن العلم وفلسفة العلم لا يمكن نعتهما بالموضوعية فعلا، وهناك شك كبير في كونهما موضوعيين كما يدعيان. ولأن فحص دعاوى المعرفة يختص به خبراء فرديون وهم المسؤولون عن التحقق والمصداقية، فسوف يكون من الأفضل فهم عوامل اكتساب المعرفة ليس كخبراء فرديين بل كمجتمعات من الباحثين. وانطلاقا مما سبق فإن مسألة خلوها من القيمة ووصفها بالحيادية القيمية غير صحيح، لأنها تعكس اهتمامات العارف ومصالحه، ولتحقيق الموضوعية يأتي بقبول الاختلاف في المجتمع المعرفي، ومن ثم تتوفر أعلى درجة من الموضوعية.

ويمكن اعتبار نظرية المعرفة النسوية عبارة عن مجموعة من المواقف النسوية تجاه نظرية المعرفة وليست مدرسة محددة أو نظرية معينة بدقة، ولكنها مجرد مواقف متعددة ومتنوعة بتعدد وتنوع النظريات حول المعرفة، وحتى وقت قريب لم يكن معترف بها في الأوساط الأكاديمية حتى. ولكن يمكننا بشكل عام أن نقول إنها «النظرية التي تدرس تأثير الجنوسة على عملية إنتاج المعرفة، ومعلمها الأساسي هو الافتراق عن الأسسية». وتؤكد ليندا ألكوف و إليزابيث بوتر في مقدمة كتابهما عن «الإبستمولوجيات النسوية» على عدم تحديد معنى المصطلح بدقة فتقولان: لقد استخدمت المنظرات النسويات المصطلح بشكل مختلف للإشارة إلى «طرق المرأة في المعرفة» أو «خبرة المرأة» أو ببساطة «معرفة المرأة»، وكلها غريبة عن الفلاسفة المهنيين ونظرية المعرفة التقليدية، أي أنه «غريب على نظرية المعرفة بشكل عام»[1] وهذا ما كان من دواعي رفضها في البداية كنظرية بديلة أو براديم جديد للإبستمولوجيا.

(1) Linda Alcoff and Elizabeth Potter, Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology, In: Feminist Epistemologies, Linda Alcoff and Elizabeth Potter (ed), Routledge, New York and London, 1993, (P1 - P14).P1.

ويشيع في الإبستمولوجيا النسوية الاهتمام بقضية الجنوسة ووضعها في الاعتبار في التحليل المعرفي، وكذلك موقع الذات العارفة. وتؤكد النسويات على الدوام أن العارفين طرف مهم في إنتاج المعرفة، يتأثرون بها وتتأثر بهم، وأن العلاقات الاجتماعية التي يتشكلون فيها والتي في الغالب تقوم على التمايز الطبقي تؤثر أيضا. وعليه، يجب الوضع في الاعتبار كلا من العارف والسياق التاريخي والثقافي وكذلك المشكلات المعرفية المطروحة مثل الموضوعية والعقلانية وكيف يمكن فهمهم. وتقول ليندا ألكوف و إليزابيث بوتر في نفس الموضع أن: قد أصر التحليل النسوي في الفلسفة، كما هو الحال في التخصصات الأخرى، على أهمية وخصوصية سياق النظرية، وهذا أدى بالعديد من الإبستمولوجيات النسويات إلى التشكيك في إمكانية أن تكون هناك طبيعة محددة وعالمية للمعرفة؛ لأن هذا يستتبع بالضرورة إهمال وضع العارفين والسياق الاجتماعي لهم»[1]. وهذا بالطبع مخالف لما هو سائد في الإبستمولوجيا السائدة والتي تقوم أساسا بوضع شروط عامة وعالمية تنطبق على المعرفة في كل زمان ومكان.

بالإضافة إلى ذلك، تفترض نظرية المعرفة النسوية أن الطرق التي يكون بها العارفين معرفتهم وتتشكل لديهم معاني مفاهيم مثل التبرير وجمع الأدلة والبرهنة، هي موضوعات مهمة لنستطيع فهم المشكلات المعرفية مثل 'الموضوعية' و 'العقلانية'. وانحصر عمل النسويات في الإبستمولوجيا على تغيير مفاهيم الموضوعية والنزاهة والحيادية، وتعددت في ذلك التفسيرات والتأويلات حسب خصوصية وموقع كل باحث أو باحثة.

وتأتي لورين كود لتقدم طرحا متميزا للإبستمولوجيا النسوية، ولكن علينا أولا أن نتفق على استخدام مصطلح «الإبستمولوجيا السائدة»[2] بدلا عن المصطلح المتداول وهو

(1) Ibid.P1.

(2) تم تفضيل مصطلح السائدة هنا ليس من باب المعارضة والسلام، ولكن كلمة السائدة تعني ما أرادته لورين تحديدًا، وهو ألا يتم تجاهل الإبستمولوجيا الموجودة فعليًا وأن على النسويات أن يعلن عن الإبستمولوجيا النسوية كجزء مكمل أو تطوير لما هو سائد. تطوير وليس رفض، حتى لا يتم رفضهم ومحاربتها في البداية على الأقل.

«الإبستمولوجيا التقليدية» أو «الإبستمولوجيا الكلاسيكية»، والتي تشعرك وكأنها قد عفا عليها الزمن ولا يصح الحديث عنها أو ما نقول عنه أنه أصبح «موضة قديمة»؛ وذلك لأن الإبستمولوجيا النسوية عند لورين تحديدا لا ترفض الإبستمولوجيا التقليدية هذه ولا تلغيها، ولا تعتبرها شيئا لابد من التخلص منه، وإنما هناك طرف مهم ناقص يجب وضعه في الاعتبار، ولابد من اعتبار الإبستمولوجيا النسوية مرحلة تطورية للإبستمولوجيا السائدة حتى يتم قبولها للبحث والتحليل من قبل الإبستمولوجيين التقليديين. والإبستمولوجيا النسوية، كأي فرع من فروع البحث، ينشأ وينمو ويتطور، ولكنها كانت التطور الأكثر ثورية والذي نقل الإبستمولوجيا نقلة نوعية فتحت لها الكثير من مجالات العمل، وطرحت أمامها العديد من الأسئلة الجديدة والجادة.

ثانيًا: الإبستمولوجيا النسوية في رحاب لورين كود

ماذا تعني إذن الإبستمولوجيا النسوية؟ وما الفارق بينها وبين الإبستمولوجيا السائدة لدى لورين كود؟

تبدأ لورين بسرد تاريخي لتتبع بداية التساؤل بخصوص نظرية المعرفة، فترجع إلى ما يزيد على الألفي عام حينما قدم أفلاطون في محاوراته (الجمهورية، مينو، وثييتيتوس) وطرح تساؤل كيف نعرف؟ وهل نحن نعرف شيئا أساسا؟ أصبحت هذه التساؤلات فيما بعد مركز عمل الفلسفة الغربية، وفي القرن العشرين حيث قامت الفلسفة الأنجلو أمريكية بتحليل موضوعات المعرفة والتكفل بوضع الشروط اللازمة لإنتاج المعرفة عموما، انحصر المجال البحثي في نظرية المعرفة في وضع الأدلة والبراهين التي تثبت صحة النظرية ودحض آراء الشكاك. وفي سبعينيات القرن العشرين قامت النسويات وفلاسفة ما بعد الاستعمار بتحليل المعرفة القائمة، ومدى احتمالية أن الفلسفة الأنجلو أمريكية تستطيع وضع شروط وضوابط عامة للمعرفة من الأساس، فتساءلن لماذا تم الاهتمام فقط بموضوع المعرفة ولم يسأل أحد لمن المعرفة أو من يستطيع أن يعرف؟ وقمن بالتالي بوضع عنصر الجنوسة في الحسبان وتقديم تحليلات مختلفة للمفاهيم الأساسية في المعرفة المطروحة قبلا،

وهي العقل والموضوعية والنزاهة والحيادية، والتي تكشف عن الهيمنة والسيطرة التي تؤسس لها الإبستمولوجيا السائدة، وكيف تتدخل فيها السلطة والامتيازات والمصالح المكتسبة.

وتؤكد لورين بأن الإبستمولوجيا السائدة تعني بوجود شروط عامة للمعرفة أن تكون هذه الشروط عالمية ومحايدة، مما يعني ممارستها للقهر المعرفي واستبعادها للآراء الأخرى وفرض هذه الشروط على الشعوب، ومن ثم فالإبستمولوجيا على هذه الشاكلة تعد معرفة استعمارية، وهذا ما سوف توضحه بالتحليلات والأدلة فيما بعد.

وتقدم لنا لورين في الموسوعة الفلسفية المتخصصة في مصطلحات الفلسفة النسوية - والتي تعد بمثابة إسهامًا عظيمًا في مجال البحث النسوي - تحليلات لمصطلح الإبستمولوجيا وكل المصطلحات المرتبطة بها، كما تعرض، هي ومجموعة رائعة من الكاتبات، للعديد من المصطلحات والأفكار الشائكة في الإبستمولوجيا السائدة والإبستمولوجيا النسوية، ومن خلال مؤلفاتها قامت بتحليل الإبستمولوجيا النسوية أيضا كبديل للإبستمولوجيا المعهودة، وانطلقت من خلال هذا النقد في تقديم رؤى جديدة تعمل على تدعيم أوصال الإبستمولوجيا النسوية لتمسي من الدقة والإحكام بحيث تصمد أمام الآراء الناقدة لها.

في البداية تعرف لورين الإبستمولوجيا النسوية على إنها: «نظرية للمعرفة تبحث في طبيعة وظروف إنتاج المعرفة، حيث يُقيم الإبستمولوجيون التقليديون مصادر الأدلة والتحقق لنقد الاعتقادات المبررة ودعاوي المعرفة وطرق دحض الشكاك. أما الإبستمولوجيا النسوية، فهي تهتم بنفس القدر بتحليل طبيعة وموقع الذات العارفة وتأثير الجنوسة على إنتاج المعرفة»[1]

وانطلاقا من هذا التعريف فإن الإبستمولوجيا النسوية أكثر دقة وموضوعية في وصف وتفسير إنتاج المعرفة لأنها ترصد الظاهرة من كل جوانبها ولا تهتم بجانب على حساب الآخر كما تفعل الإبستمولوجيا السائدة، كما أنها أكثر قربا من حياة البشر لأنها تحول نظرية المعرفة من مجرد موضوع أكاديمي مجرد وخاص بالفلاسفة فقط إلى موضوع حيوي

(1) Code. L. Epistemology, Feminist, In: Encyclopedia of Feminist Theories.p170.

ومهم للحياة والواقع والبشر، وهذا ما تشير إليه لورين باستمرار من أهمية الواقع العملي على الواقع النظري، والذي لابد من أن يكون هو المنطلق والأساس في الرؤية النظرية ويسترعي اهتمام الجميع.

وإذ ينصب اهتمام الإبستمولوجيين على تقييم الأدلة والبراهين الموضوعية ونبذ الذاتية حتى نصل إلى معرفة محايدة. ينصب في المقابل اهتمام لورين والنسويات على إثبات العكس: إن الذاتية، أي الذات العارفة، لا تنفصل عن الموضوع، وأنه وعلى العكس تماما، يؤدي فصل الذات عن الموضوع إلى إنتاج معرفة قاصرة، ووضع الذات في الحسبان هو جزء مهم ورئيس للموضوعية المنشودة. وربما ما أكد صحة تحليلاتهن هذه، تلك الدراسات السيكولوجية الحديثة في ميدان علم النفس التطوري، والتي تؤكد العلاقة المتبادلة بين الباحث والموضوع المبحوث بشكل يصعب فصله؛ لأن كل منهما جزء من الآخر يؤثر فيه ويتأثر به. وليست محاولة الفصل المزعومة من قبل الإبستمولوجيين التقليديين سوى عملية بتر متعمد لتشوية المنتج المعرفي النهائي الذي يتوافق مع رغباتهم كذكور أولا، وكمعرفة مهيمنة ومسيطرة ثانيًا.

وحاولت لورين تحليل الوضع الإبستمولوجي الراهن لمعرفة مبرراته ومنطلقاته، وقدمت في كتابها «ماذا يمكننا أن تعرف؟» نقدا وتفنيدا للإبستمولوجيا السائدة متخذة من الإبستمولوجيا النسوية تطويرا عنها، ولكنها لم تكتفِ بعرض الإبستمولوجيا النسوية فقط، بل نظرت إليها أيضا نظرة نقدية ووجهت العديد من الانتقادات للنسوية. ويعد كتاب لورين هذا من الكتب المهمة التي عملت فيه على إعادة هيكلة نظرية المعرفة من جديد.

وتذهب لورين إلى أن نظرية المعرفة القديمة تخفي علاقات القوى التي تولد وتشكل المعرفة، وتمسكت بأن من يصنع المعرفة غير ذي صلة بها. وقد لاحظت أنه في الواقع الباحث أو العارف الموضوعي النزيه المهتم محدد جدا، وهو العارف المهتم بتقديم تصورات للرجل الأبيض المتمرد، وهذا هو التيار الذكوري في المعرفة، ويتم هذا تحت ستار إنتاج معلومات محايدة. والتابعون لمثل هذه التصورات، ليسوا قطعا من نخبة العارفين، وإنما هم يجعلون

ظـروف وشروط صناعة المعرفة غير مرئية أو غير معروفـة، في محاولة لعدم إتاحة الفرص لنقدها وتفنيدها لأنهم يعلمون أنها لن تصمد أمام النقد.

وقد اسـتطاع الإبسـتمولوجيون التقليديون إخفاء الخـبرة الفردية والتقليل من شـأنها لتجريـد موضوع البحث وفصلـه عن ذات الباحث، وتجاهلوا العلاقـة المتبادلة بين الذات والموضوع، وربما هذا لا يعد حسـما للجانب الأنثوي فقط و إنما التقليل من الخبرة الفردية ووصفهـا بأنها مجرد رأي لا يسـمو إلى درجـة المعرفة- يعد غضًّا من قيمة الإنسـان في مقابل الاعتـداد بالرصـد وأدوات الرصد والآلة، وهو تفضيل لقيمة الآلة على قيمة الإنسـان. وقد يكـون هـذا التفضيل من العوامـل التي انتهت بنـا إلى أزمة العلاقة بين الإنسـان والآلة في العصر الحديث، الدقة والموضوعية في مقابل الشعور الإنساني والذات المتفاعلة في الموضوع أصبحت معادلة صعبة، وهذا ما سـوف تنطلق منه لورين أيضا في عرضها لمشكلة الإنسان مع البيئة في كتابها عن التفكير البيئي.

ويرفض الإبسـتمولوجيون التقليديون وضع القيم الاجتماعية والأخلاقية في الحسـبان عند إنتاج المعرفة لأن ذلك، في زعمهم، يضعف من النظرية. ولكن جاء نقد النسويات من خلال دراسـة تاريخ تطور الإبسـتمولوجيا ليكشـفن مظاهر المركزية الذكورية وسيطرة الرجل الأبيض على إنتاج المعرفة، وليدخلن القيم للمحتوى المعرفي. وفي تتبع للواقع المعرفي، توصلن إلى أنه قد «أتي الاعتراض على التعبير عن وضع القيم داخل المحتوى المعرفي من لدن الوضعية المنطقية، فهم لا يهتمون بمشاعر الآخرين، ولا يرون أن لها أهمية واقعية»[1] وهذا ما ألهم النسـويات ليعملن على إعادة قراءة التراث واسـتنطاقه مع فهم السـلطة السياسـية وتحديد الخطاب المناسـب للتعامل معها، فهن يحاربن على جبهات متعددة محاولات أن يثبتن وجود وإسهام للمرأة في إنتاج المعرفة وبناء الحضارات.

وقـد وضعت لورين في كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟» اسـتراتيجية للنسـويات حتى يحققن ما يصبين إليه من خلال خطوات مدروسة محكمة، فهي تقول: «النسويات يستطعن

(1) Ibid, P171.

أن يكن إبستمولوجيات، والعكس صحيح أيضا، لذلك يتوجب على النسويات فهم المشروع الإبستمولوجي جيدًا، حتى يكن في موقع يسمح لهن برؤية المركزية الذكورية، وفهم العواقب السياسية التي أدت إلى السيطرة، وهن في حاجة إلى التحاور مع التراث من أجل ربطه وتحليله للوصول إلى فهمه وتحديد نقاط القوة والضعف فيه. وهن في حاجة إلى تطوير خطابهن السياسي حتى يتمكن من استرداد مكانتهن في إنتاج المعرفة في الحياة الإنسانية»[1].

لقد ربطت الفلسفة الغربية العقل بالرجل، على حين ربطت العواطف والمشاعر بالمرأة، كذلك فهي قد ربطت بين المعرفة والموضوعية المحايدة بالعقل وفصلت بينها وبين المشاعر والعواطف، ومن ثم يصير من الطبيعي إنتاج المعرفة للرجل من دون المرأة. ولكي تعيد المرأة مكانتها كعارفة، عليها أن تعيد إنتاج الخلفية المعرفية التي ترد بدورها للخبرة الفردية والمشاعر دورها في المحتوى المعرفي. فعملت النسويات على الاستفادة من المجالات الإبستمولوجية مع التطوير فيها ليضعوا لنا نظرية جديدة في المعرفة تختلف عن السائدة، وأصبحت «نظرية المعرفة النسوية تشتمل على التجريبية النسوية والفلسفة النسوية للعلم ونظرية المعرفة النسوية المبنية على الموقف المعرفي ونظرية المعرفة الاجتماعية النسوية - وهذه التخصصات تكون معا هذا التقسيم الفرعي المتميز في سياق تحدي نظرية المعرفة في شكلها التقليدي المتعارف عليه»[2]

وكيما تستطيع لورين طرح رؤيتها النسبوية - الثورية - على ساحة الإبستمولوجيا النسوية، عمدت إلى تعهد مكامن هذه النسبوية في مظاهر الإبستمولوجيا النسوية، تلك التي تحرص دوما على تأكيدها - المشوب بالتوجس والارتباك - على نبذ النسبوية الإبستمولوجية. وبدورنا، وإذ نود إبراز منطقية طرح لورين الثوري في النسبوية الإبستمولوجية، علينا - ومشيا على درب لورين كود - تعقب هذه المواطن من النسبوية القابعة في قلب ومركز الخطاب الإبستمولوجي النسوي... برغم كل محاولات النسويات للبرء منها.

(1) Code. L. What Can She Know? P314 - 315.

(2) باميلا سو أندرسون، النسوية والفلسفة، مرجع سابق، صـ223.

ثالثًا: النسبوية من معالم الإبستمولوجيا النسوية

تدرس الإبستمولوجيا النسوية إذن علاقة العارف بموضوعه ومدى تأثير الجنوسة على عملية إنتاج المعرفة. وهنا نتساءل ما إذا كان بالإمكان طرح تساؤلات من قبيل: هل بالإمكان قيام نظرية للمعرفة أنثوية وأخرى ذكورية؟ هل من الممكن تناول النظرية من زاوية الفصل بين الجنسين؟ هل الإدراك المعرفي للمرأة يختلف عنه عند الرجل؟

نعم يمكننا ذلك، والموضوع مطروح بشكل موسع وكبير في علم النفس التطوري وعلم النفس المعرفي، فهناك فوارق في الإدراك والقدرة على الاستيعاب وطريقة تحصيل المعلومات. ومن ثم تختلف معرفة الذكر عن معرفة الأنثى لاختلاف آليات كل منهما في الحصول على المعلومات والنقد والتحليل. وليس هذا فحسب، و إنما أيضا تختلف بين أفراد الجنس الواحد لأسباب وظروف مختلفة، وتؤكد ذلك وتوضحه النسبوية الإدراكية التي تقوم على فكرة اختلاف الإدراك من فرد لآخر لأسباب متعددة، وتعد جزءًا مهمًا من النسبوية المعرفية التي يقوم عليها البحث هنا؛ فالنسبوية الإدراكية هي «التي ترى أننا لا نعيش في عالم واحد موضوعي، بل نعيش في عوالم مختلفة، ذلك لأن العالم الحقيقي، فيما يقول سابير Sapir، هو ما يتم بناءه من خلال عادات وتقاليد واعتقادات جماعة ما، فنحن نرى ونسمع، وبطريقة أخرى نخبر على نطاق واسع ما نعلمه من خلال مجموعة من الاعتقادات التي تحدد لنا تفسير العالم»[1] فكيف تكون هناك حقيقية واحدة موضوعية عن معرفة هذا العالم؟!

وقد ثار افتراض مهم انطلاقا من هذه الاختلافات الإدراكية بين الرجل والمرأة - عمل على فتح باب جديد عن جنوسة المخ و إثارة سؤال: هل توجد اختلافات جنوسية واضحة أم لا؟ تحلل الدكتورة ميليسا هاينز[2]، وهي على معرفة عميقة بموضوعات الوراثة والمحددات

(1) نقلا عن: خالد قطب، أنسنة العلم، مقال جديد في العقلانية العلمية، نيوبوك، القاهرة، الطبعة الأولى، 2018، صـ218.

(2) ميليسا هاينز هي عالمة أعصاب وأستاذة في قسم علم النفس بجامعة كامبريدج. وهي تدرس تطورات=

البيولوجية والاجتماعية للفروق بين الجنسين لتوضح لنا موضوع جنوسة الدماغ، فنجدها تقول في كتابها المهم جدًا والذي لاقى رواجا كبيرًا عند نشره وهو تحت عنوان «جنوسة الدماغ 2004 «Brain Gender: إنه على الرغم من الاختلافات والفروق البادية بين الجنسين بيولوجيًا ونفسيًا، والاختلافات في الدماغ والهرمونات وطريقة عملها والإدراك والعمليات الفكرية، إلا أننا في النهاية نجدها ليست بالشكل المتوقع الفاصل والحاد الذي يظنه الكثيرون، ولكنها في النهاية تؤول إلى لا شيء، فقد جرت العادة على وصف الفروق بين الرجال والنساء، والصبيان والبنات، والذكور والإناث، على أنها فروق جنوسية إذا ما كانت المحددات ذات طبيعة اجتماعية، وفروق جنسية إذا ما كانت المحددات ذات طبيعة بيولوجية. لكن عند قراءة هذا الكتاب يتوصل المرء إلى الرأي المعاصر السائد في الأوساط العلمية والاجتماعية من أن هذه الفروق هي في الواقع غير ذات معنى»[1].

وقدمت دكتورة ميليسا دراسة مفصلة توضح فيها الفروق الجنسية في دماغ الإنسان وانعكاس تلك الفروق والاختلافات على سلوكه وعلى بعض القضايا الأخرى كحجم الجمجمة والذي قد تم تجاوزه كادعاءات علاقة حجم الجمجمة بالذكاء وأن حجم دماغ الرجل أكبر فيعني ذلك كونه أكثر ذكاءً، أمست هذه الآراء تمثل أسطورة، ولكن تؤكد ميليسا على أن هناك فروق جنسية في بعض أجزاء من الدماغ وخاصة تلك التي تنظم الوظائف التي تظهر فروقًا جنسية فعلا، وهنا تقول ميليسا: «الفروق الجنسية قد تعكس التأثير العام لعامل أو لعدد من العوامل (مثل الهرمونات، الخبرات المبكرة) التي تؤثر في الجوانب الكثيرة من التمايز الجنسي»[2] وتمثل دراسة دكتورة ميليسا النتائج الحديثة التي توصلت إليها التجارب العلمية الحديثة، وذلك في كتابها «جنوسة الدماغ».

= جنوسة الدماغ، وتركز بشكل خاص على تطورات المخ والسلوك في مرحلة قبل وبعد الولادة، ونشرت لها جامعة أكسفورد كتابها المهم والشهير «جنوسة الدماغ» عام 2004.

(1) ميليسا هاينز، جنوسة الدماغ، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 353، يوليو 2008، من مقدمة بقلم المترجمة، صـ7.

(2) المرجع السابق، صـ253.

وتصل بنا تحليلات ميليسا إلى الرأي المعاصر السائد في الأوساط العلمية والاجتماعية من أن هذه الفروق لا تمثل شيء في النهاية، فالفروق البيولوجية تترابط مع الفروق الجنوسية/ الجندرية، ولا أحد منفصل عن الآخر، فحتى الهرمونات تتأثر بالبيئة، فلا معزل لأحدهما عن الآخر، وهذا ما أدى بالنسويات في النهاية إلى اعتبار كلمة «الجنوسة» تحتمل الفروق الاجتماعية والبيولوجيا معا، وحتى لورين كانت في البداية تفصل بينهما ولكن في النهاية أقرت بنفس النتيجة.

وإلى هنا نأتي إلى بعض أهم العناصر المتصلة بالإبستمولوجيا النسوية والتي ينبغي معالجتها[1]، وهي المقولات المعرفية للإبستمولوجيا السائدة التي تم نقدها وتحليلها لتقديم بدائل مختلفة، فنجد:

عناصر المعالجة:

1- نقد العقلانية.

2- نقد الثنائيات.

3- العارف المتموضع.

4- المعرفة المتموضعة.

5- تحييد القيم.

هذه النقاط هي ما قامت به الإبستمولوجيات النسويات في نقدهن للإبستمولوجيا السائدة، وهي العلامات الفارقة بينهما.

1 ـ نقد العقلانية:

قدمت النسويات انتقادا للعقلانية وصورها المتعارف عليها في الفكر التقليدي، وكان من بين الانتقادات القوية في هذا الموضوع تلك التحليلات التي قدمت العقلانية بوصفها

(1) وذلك بعدما بلورنا ما يمكن عده أهم عنصر في الإبستمولوجيا النسوية، وهو: دخول الذات العارفة كعنصر أساسي فيها، والمفضي بدوره إلى بلورة مفهوم النسبوية، ركيزة الركائز في الإبستمولوجيا النسوية.

استعارة ذكورية منشأها الرجل. فنجد العمل الذي قامت به سوزان بوردو Susan Bordo (1947 -) (1990) وجينفييف لويد Genevieve Lloyd (1941 -) (1984) الطرق التي تعمل بها استعارات الذكورة في بناء المثل العليا للعقلانية والموضوعية. استنادا إلى المناقشات النسوية لموضوع نظرية العلاقات (بوردو) ودور التجسيد الرمزي والاستعارة في المشاريع المعرفية الحديثة، فإن كلا من لويد وبوردو يجادلان بأن عمليات الخيال الرمزي متورطة في ميتافيزيقا الذاتية والموضوعية، وفي توصيف المشاكل المعرفية التي تتبعها تلك الميتافيزيقا. ونتيجة العمل الذي قامت به هؤلاء المؤرخات النسويات، هو أن المثل العليا للعقل والموضوعية والاستقلالية وعدم الاهتمام التي تعمل في افتراضات حول الاستقصاء، فضلا عن فكرة أن المشاكل 'الدائمة' للمعرفة هي محايدة بين الجنسين، وإلى العلاقات الجنسانية أيضا»[1]

وهذا بدوره فتح الباب إلى مفهوم جديد، وهو مفهوم الاستقلالية أو الاستقلال الذاتي Autonomy، وقد قدمت له لورين تحليلا خاصا في موسوعة النظريات النسوية التي حررتها، ورجعت لبداية ظهور المصطلح عند الفيلسوف الألماني كانط والذي عنى به أن يسير الفرد في سلوكه على قانون يفرضه بنفسه وبإرادته الحرة العاقلة، فالاستقلال الذاتي في الأخلاقيات يعني استقلال الإرادة، وهو يرد السلوك إلى نزعات وأفكار نابعة من الذات لا من سلطات خارجية، مما يدعم من قوة الذاتية واستقلال العقل ويلغي التبعية والتسلط ويفتح الباب للنسبوية لتفادي كل العقبات السابقة.

وتقول لورين في هذا الصدد:

«الحكم الذاتي هو مسار متنازع عليه بالنسبة للنسويات في أواخر القرن العشرين، وتدعي الكثيرات منهن أن نموذج التنوير الغربي تمثل في «الرجل المستقل» والذي لا يمكن أن يتحقق إلا من قبل الرجال المغايرين جنسيا الذين تدير زوجاتهم الحاجات الضرورية

(1) Marianne Janack, Feminist Epistemology, In «Internet Encyclopedia of Philosophy. http://www.iep.utm.edu/fem - epis/.

في الحيـاة اليوميـة بينما هو متفـرغ للتنوير. وتؤدي الممارسـات الغربيـة في تربية الأطفال إلى رعاية الأولاد ليصبحوا رجالا يملكون اسـتقلالهم الذاتي، في حين أنهم يروجون للفتيات ترابطـا معنيـا بالرعايـة يحويهن في إطار عـالم التضحيـة بالنفس، والتي تصـب في النهاية في خدمة الرجال لتحقيق استقلاليتهم. وعلاوة على ذلك، فإن الاستقلال الذاتي في ارتباطاته مـع الفرديـة الليبرالية تطـور ليصبح مثاليـة لذاتية صارمـة وموحدة، والدفـاع عنها ضد الاتصالات التي تهدد الاكتفاء الذاتي: مثالية للعديد من النساء.»[1]

2 ـ نقد الثنائيات:

قامـت النسـويات بتحليـل «الثنائيـات» في الإبسـتمولوجيا وفلسـفة العلـم، مثـل: الموضوعية/ الذاتية، ذكر/ أنثى، عقل/ جسـد، مجسـد/مجرد، كلي/جزئي، طبيعة/ثقافة... إلـخ، فوجد أن الدافع الأسـاسي هـو التحيز الذكـوري والتقليل من أهمية المـرأة كعارفة، فشـكل موضوع الثنائيات جزء مهم يجب نقده وتفنيده. وسوف نتناول ثنائية (الموضوعية/ الذاتيـة) والتي تشـكل جزءا رئيسـا للموضوع - كمثال، وثنائية أخـرى لا تقل عنها أهمية هي ثنائية (الطبيعة/الثقافة) التي سـوف تتناولها لورين في موضوع علاقة الإنسـان بالبيئة وسوف يأتي تحليلها في موضعها.

ثنائيـة (الموضوعيـة/ الذاتيـة): تحت مظلـة المعرفة العلميـة الرصينة التـي تقوم على موضوعيـة نزيهة، تم تنحيه ذات العارف/ العارفة والمشـاعر والعواطف جانبا. وكان هذا شعار العلم والعلماء إلى أن أتت الإبستمولوجيا النسوية فانصب اهتمام النسوية على مقولة «الذاتية». وانطلاقا من اسـتفادتها من تحولات ما بعـد الحداثة وحركات التفكيك الثوري، وثورتي النسبية والكوانتم، ومبدأ اللاتعين، نظرية الشواش، المنطق الغائم، الجبر اللاخطي، وغيرهـا مـن التحولات المهمـة في تاريخ العلم والتـي قلبت موازين العلـم كافة وضربت بأعـرق النظريـات عرض الحائـط، راجعت النسـوية المفاهيـم الفلسـفية الثابتة وبدأت في تفنيدها، حتى تستطيع بناء مفاهيم جديدة. ومثال على ذلك الموضوعية والحيادية، فكرة

(1) Code, Lorraine, Autonomy, In: Encyclopedia of Feminist Theories,P36.

الوعي والجسد عند ديكارت حيث مثل الوعي بالرجل والجسد بالأنثى، وكيف أن الوعي يعلو على الجسد وفي مرتبة أشرف، وكذلك ميتافيزيقا أرسطو، والتي حطت من شأن المرأة وجعلتها كائنًا أرضيًا متدني المكانة.

وتذهب لورين إلى أن نظرية المعرفة السائدة تنظر إلى العارف على أنه منفصل عن موضوعه الذي يدرسه ويبحث فيه، كما أنه «العارف» قابل للتبديل والتغيير بينما موضوع المعرفة محدد وثابت. ولكنها تناقش أهمية وضع العارف مع الموضوع وتؤكد على وجود علاقة ديناميكية بينهما، وأن العارف والموضوع المعروف لهما نفس الأهمية، وهما كل متصل يعد فصله إلى موضوعية وذاتية خطأ جسيم.

«بعض النظريات النسوية تقيم الحجة على أن المجاهرة بقيمة الحيادية لا تفيد إلا كمجرد قناع يخفي التحيز الذكوري. والمسألة كما طرحتها ساندرا هاردنج[1] Sandra Harding (1935 -) هي: من منظور النظرية والبحث النسويين، فإن الفكر التقليدي هو الذي يتسم بالذاتية، وذلك في انحرافه بفعل النزعة الذكورية، وهذه دعوة النسويين على استعداد للدفاع عنها على أساس من الموضوعية التقليدية».[2]

إن إعطاء الأهمية فقط للموضوع أدى إلى قصور في نظرية الإبستمولوجيا السائدة، ومع تنحية القيم جانبا أصبح الوضع أكثر تعقيدا، وأصبحت النظرية المنتَجة بعيدة كل البعد عن الواقع الذي نشأت فيه؛ مما حدا بالنسويات بتركيز اهتمامهن على توضيح أهمية ذات العارف وأهمية الشعور والعاطفة، وأثبتن ذلك من خلال تجارب العالمات اللاتي حققن

---

(1) ساندرا هاردنج هي أستاذة التربية في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس. وهي محررة «الاقتصاد العنصري للعلم: العلم نحو مستقبل ديموقراطي» وشاركت في تأليف فصل في تقرير اليونسكو عن العلم في العالم 1996 عنوانه «العلم والتكنولوجيا: البعد الجنوسي» ولها كتاب مهم أيضا بعنوان «هل العلم متعدد الثقافات؟: مذاهب بعد استعمارية ونسوية وإبستمولوجية». وتعد ساندرا من أقطاب فلسفة العلم النسوية على وجه العموم والإبستمولوجية النسوية جنبا إلى لورين كود، كما أنها نحتت مفهوم «الموضوعية القوية» Strong Objectivity لحل مشكلة الموضوعية العلمية التي تقوم على عزل ذات العارف وتحييد القيم، فساهمت ساندرا في إضافة حقيقية للإبستمولوجيا النسوية.

(2) Code, Lorraine, What Can She Know? P31.

تقدما أو إنجازا في العلم، عن طريق الإنصات إلى إحساسهن أثناء ممارسة العلم، وكيف أن الإحساس والعاطفة من الممكن أن يساعدا على الوصول إلى الحقيقية.

وعن فقد العاطفة في العلم وتنحية الذات الأنثوية، قام إيان ميتروف بعمل مجموعة من المقابلات الشخصية مع مجموعة من العلماء الذين درسوا صخور القمر في رحلات أبولو، ومن خلال مناقشاته معهم توصل إلى انتفاء العنصر الأنثوي والعاطفي وكيف أن رجالا قاموا بدراسة الصخور كما تقوم آلة بعمل ما دون تدخل منها فيقول: ليس الجنس البشري، بل الرجل بجسده وروحه ونفسه هو الذي عاد ببعض من أحجار القمر الثمينة، وفي النهاية هو الذي يحلل خامات القمر. ليس للمبدأ الأنثوي أي حضور في كل هذا»[1] الجانب العاطفي والشعوري له بعد مهم في العملية المعرفية ولا يمكن تجاهله، فالنظريات الكبرى كانت في بدايتها مجرد شعور لدى الباحث، شعور بأزمة أو مفارقة أو إشكال في نظرية سائدة أو معادلة رياضية أو مفهوم علمي سائد، إنه تخمين يدور في خياله ويظل حتى يختمر وتتضح صورته؛ فالخيال والشعور أيضا يلعبان دور مهم.

ذات العارف مهمة جدًا، وتنحيتها يجعل النظرية منقوصة، والأكثر من ذلك أن الذات الواحدة يختلف نتاجها باختلاف الظروف والعوامل المحيطة، وقد وضح لنا ذلك قديما أفلاطون في محاورته عن العلم حين قال: «يمكن للشخص نفسه أن يعرف ولا يعرف الشيء نفسه، ذلك أن الإنسان ليس ذاتا واحدة بل هو عدد لا نهائي من الذوات، ولكل ذات من هذه الذوات إحساسها الفردي الحقيقي بالنسبة لها في لحظة معينة، لكن إذا لم يكن يوجد اختلاف بين الأفراد فيما يتعلق بما يحصلون عليه من حقائق لأن لكل حقيقته النسبية إلا أن هناك اختلافا في قيمة معرفتهم ومدى نفعها، ذلك لأن حال الفكرة كحال النبات لا يجوز أن يتفاوت قدر أي كائن منهما عن الآخر في الوجود بل يفوق بعضه البعض الآخر في الصحة أو في النفع»[2] إن كان ذلك يحدث للذات الواحدة فما بالنا بالذوات المختلفة!

---

(1) ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية، ترجمة يمنى الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 304، أغسطس 2004، صـ49.

(2) أفلاطون، ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب، ص12.

3 ـ العارف المتموضع والمعرفة المتموضعة Situated Knowledge:

شنت النسويات نقدا للموضوعية والحيادية والقيم المجردة المُتغنى بها من قبل الإبستمولوجيين التقليديين، وأقررن بأن الذات أهم من الموضوع، وهنا ظهر ما يعرف بـ «العارف المتموضع» والمقصود به العارف بما يحتمله من خلفية حاضرة على الدوام في إنتاجه المعرفي، خلفية اجتماعية وخلفية تاريخية وخلفية ثقافية، ومن أي أرضية ينطلق وكذلك موقفه من الحياة. المعرفة المتموضعة، بمعنى أنه لكي تنتج معرفة يجب عليك أن تدرك جيدًا وتضع في الحسبان «العارف/العارفة». من أي هيئة اجتماعية ينطلق؟ ومن أي موقع يقوم بعمله؟ ومن أي خلفية ثقافية جاء؟ فهذه هي التي تحدد الموضوعية وليس فصلهما. «إن إبستمولوجيا الموقعية النسوية هي نوع فريد من فلسفة بناء المعرفة التي تتحدانا في سبيل: 1) رؤية وفهم العالم عبر عيون وتجارب النساء المقهورات، 2) تطبيق رؤية ومعرفة النساء المقهورات على العمل الاجتماعي والتغير الاجتماعي. وتتطلب إبستمولوجيا الموقعية النسوية التحام المعرفة بالممارسة، فهي تجمع بين كونها نظرية لبناء المعرفة ومنهجا للبحث - أي مدخل لبناء المعرفة ودعوة للفعل السياسي»[1] وهنا يتبين لنا أن الانطلاق من الواقع الاجتماعي للنساء المقهورات هو البديل الأمثل لبناء معرفة بديلة ترد الاعتبار لهن، ونستطيع من خلالها التغيير الاجتماعي والكشف عن الأسباب التي أدت إلى إقصائهن سابقا، فهم حقيقة الفصل بين الذات والموضوع والعمل على إصلاحه، فكل عارف له مجموعة من الامتيازات التي من خلالها يؤثر في عملية المعرفة تأثيرًا مباشرًا. فعلى سبيل المثال، كوني امرأة بيضاء من أسرة متوسطة، مسلمة، من العالم الثالث يتيح لي امتيازات تختلف عن امرأة، سوداء، مطلقة، من وسط أفريقيا. يجعلني كل ما أمتاز به أمتلك معرفة تختلف عن الأخريات، فيكون محيطنا المجتمعي والثقافي عامل مؤثر كبير.

(1) شارلين ناجي هيسي - بايبر باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسوي ممارسة وتطبيقا، ترجمة هالة كمال، المركز القومي للترجمة، العدد 2356، الطبعة الأولى، 2015، صـ 99.

وتناقـش لوريـن كود من خـلال كتابها: «ماذا يمكنهـا أن تعـرف؟» What Can She Know? النظرية النسـوية وبنـاء المعرفـة Feminist Theory and the Construction of Knowledge (1991)، وهي أطروحة لورين كود الأساسية، تتناول لورين موضوع جنوسة العارف في فصل كامل من هذا الكتاب وتعقد التحليلات حول جنوسة العارف هل هي مهمة من الناحية المعرفية؟ وفي البداية توضح أن التمييز على أساس التمايز الجنسي خاطئ وهو ما أدى إلى إنتاج الإبسـتمولوجيا السائدة التي قامت على تفكير الرجل الأبيض فقط، وتجاهلت تماما العارف/العارفة في مقابل الحيادية والموضوعية، وتنحية القيم أيضا أو حيادية القيم.

وتؤكـد لوريـن على أن العارف مسـؤولا عـن المعرفة التـي ينتجها، بل ويشـكلها، وهذه المسـؤولية تقع على شقين: المسؤولية المعرفية والمسـؤولية الأخلاقية. ووضعت اهتماما خالصا لخبرات النساء، بل ليس النساء فقط، وإنما المهمشين والمقهورين هما أيضا ينتجون معرفة تحمل طابعـا اجتماعيا لهم وتعبر عنهـم. وأكدت لورين من خلال طرحها عـلى أهمية الذات العارفة وأهميـة الموقـع الذي تنطلق منه في عملية بنـاء المعرفة وهذه الأهمية تؤدي بنـا إلى قبول التنوع والتعدد في المعرفة مما يصلنا بنا إلى النسبوية التي تعالج مثل هذه الافتراضات وتعرض لها.

وقـد طرحـت لوريـن مفهـوم الإبسـتمولوجيا النسـوية في موسـوعتها الشـهيرة في المصطلحات النسـوية والتي عملت فيه على نقد الاتجاه السائد في المعرفة والذي يرى أن الإبسـتمولوجيا هي التـي تبحث في طبيعة وشروط إنتاج المعرفـة، وأن المهمة الأولى والأساسـية للإبسـتمولوجيين هي دحض أدلة الشـكاك وتقوية دعائـم النظرية القائمة والذي تمثل بشـكل كبير في كونهـا «اعتقاد صادق مبرر»، فعمل الإبسـتمولوجيون على جعـل المعادلة السـابقة قوية وإضافة كل ما من شـأنه تدعيمها ودافعـوا عنها أمام أراء المتشـككين متناسين تمامًا أن أسـاس النظرية به خلل، وهو قيامه على فكر أحادي يمثل فقط وتحديدا الرجل الغربي الأبيض.

ومما سبق تؤكد لورين على أن الإبستمولوجيات النسويات عليهن أن يوضحن أن المعرفة ليسـت فقط اعتقادا صادقا مبررا، وليسـت مهمتها تقتصر على الفلاسـفة فقط، وينطلقن

في البحث من خلال حياة النساء والمهمشين والأخذ في الاعتبار الخبرة الفردية والموقع والموقف والذات العارفة، ومن خلال بحثهن في تاريخ الإبستمولوجيا السائدة يستطعن أن يكشفن عن أسباب غياب المرأة في عملية إنتاج المعرفة وكشف مكامن السلطة الذكورية وسلطة الرجل الأبيض ويتعلمن كيف يكنّ في موقع يسمح لهن بأن يكن عارفات، ومن ثم يمكنهن من إنتاج معرفة بديلة، تختلف عن تلك السائدة وتكون أكثر عدلا. وحددت لورين مجموعة من معالم هذه النظرية في الآتي:

كونها معرفة متموضعة، الخبرة الفردية، الذات العارفة، الآخر المهمش، إدخال القيم، الموضوعية القوية.[1] ومن ثم إنتاج معرفة نسوية نسبوية.

4 ـ القيم وعلاقتها بالإبستمولوجيا:

الحيادية القيمية Value - neutrality، أو استبعاد القيم Value - free كلها دعاوي من ذريعة العلم الفيزيائي والذي يحرص على أن يفصل العارف/ العارفة عن موضوعه وينحي القيم جانبًا، حتى يضمن بقاء الموضوع مجردا بعيدا عن العارف/العارفة، من أجل تحري أعلى درجات الموضوعية العلمية. وتكون محصلة المعرفة المنتجة بعيدة عن الواقع وأكثر ظلما للفئات التي لن تجد من يمثلها داخل النظرية وتظل مهمشة، وعليه صبت النسويات اهتمامهن على القيم في النسوية ضد الطبقية والعرقية والتمييز الجنسي، وليس هذا فحسب، وإنما أعلنوا: «أن تكون نسويا، فهذا يعنى أن تنتج بحثا محملا بالقيم»[2] وأكدت على ذلك أيضا دونا هاراواي[3] Donna Haraway (1944 -) بأن تنحية موقع العارف والتشديد على الحيادية القيمية هي ذريعة الرجل الأبيض وهي خير تمثيل على المركزية الذكورية في إنتاج العلم والمعرفة، وهي من استشهدت بها لورين كود في هذا الموقع. وأكدن على أن القيم جزء أصيل يجب مراعاته.

(1) Code. L. Epistemology, Feminist, In: Encyclopedia of Feminist Theories, P170.

(2) Ibid, P171.

(3) عالمة أحياء وفيلسوفة وتشغل منصب أستاذة ببرنامج تاريخ الوعي بجامعة كاليفورنيا، بالولايات المتحدة ولها العديد من المؤلفات المهمة التي تدور حول النسوية والتكنولوجيا.

رابعًا: الميثودولوجيا النسوية كمنهج نسبوي

لـكل توجه فكـري أو مذهـب أو نظرية، منهاجها الخـاص الذي تفرضـه طبيعة هذه النظرية أو ذاك التوجه وكذلك طبيعة الموضوعات التي تتناولها، والفكر النسـوي واحد من هذه التوجهات. ولما كان هذا الفكر النسوي نسبوي النزعة، لزم أن يكون منهجه أيضا نسبوي المنحى، ينطلق من أرض الواقع و يعتبر السـياق والمنظور وزاوية الرصد... إلى آخر ما سوف نبينه في موضعه. ولا يسعنا بداية سوى محاولة تحديد مفهوم المنهج، ومن بين هذه التحديدات نسـوق ما قامت به سـاندرا هاردنج في هذا الصدد. فلقد عملت سـاندرا على تحديد المصطلح بشـكل دقيـق في البدايـة فقالـت: «إن علينا أن نفرق بـين منهج بحـث Research Method وهـو يعني طريقة أو أسـلوب لعملية جمع الأدلـة. والمنهجيـة Methodology، وهي نظرية وتحليـل للطريقة التي يجري بها البحث.[1] كما أكدت هاردنج على أن الباحثات النسـويات عليهن أن يوضحن جيدا كيف تم استبعاد مشاركة وخبرة النساء في النظريات الكلاسيكية.

ولـكي نفهـم الميثودولوجيـا النسـوية Feminist Methodology جيـدًا، علينـا أولا أن نفـرق بينها وبين الميثودولوجيـا التقليدية وخصوصا الوضعية، لتركيز النسـويات عليها في تحليلاتهـن. فالميثودولوجيـا الوضعيـة تقوم على أسـاس أن المنهج العلمـي قوامه الفرض والملاحظـة، والنظريـات العلميـة قائمـة على التجريـب، والعـالِم الحق هو الـذي ينعزل عن العالَم في معمله لكي ينتج لنا علما موضوعيا محايدا. وينبغي تنحية ذات العارف وظروفها حتى لا تؤثر على عملية البحث أو تتدخل في نتائجه. ومن هنا تشـدد الميثودولوجيا السائدة على أهمية الموضوع أكثر من الذات العارفة وكذلك أهمية الموضوعية وحيادية القيم.

وفي المقابـل، تؤكد الميثودولوجيا النسـوية أن الطريق إلى منهـج علمي متكامل لن يتأتى بمـا تفرضه وتقره الميثودولوجيات السـائدة، خاصة وأنها تنتهـي إلى نتائج إقصائية تنتهي إليها دراسـة الرجـل الغربي الأبيـض تحديدا، وتسـتخدمها كعينـة بحثية قياسـية معيارية تنطلق

(1) Harding .S. is there a Feminist Method? In: Harding. S. (ed) Feminism and Methodology: Social Science Issues, Indiana University Press, (P1 - P14), P2 - P3.

منهـا إلى تعميـم عالمي، ومن ثم فهو منهج إقصائي تميزي وظالم لخبرات المرأة والمهمشـين على السواء، ولن تكون نتيجة تطبيقه ملائمة للبحث الذي يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة وتحديد رؤية صحيحة للواقع؛ ولذلك تعتبر خبرة المرأة مهمة لكي تكون المعرفة المنتجة أكثر فاعلية وواقعيـة وتكامليـة ولها قوة تأثيريـة[1]. وقد قدمت النسـويات أيضا انتقادا حـادا لمنهجية البحث الوضعي الذي ينطلق من افتراض أن الواقع معد للبحث وسهل تتبعه ودراسته، ولكن «هناك حاجـة لمراجعة موجزة لمنهجية البحث الوضعية. بافـتراض وجود حقيقة موضوعية يمكن اكتشافها منطقيا وعقلانيا من خلال المراقبة، تحدد متطلبات عملية البحث»[2]

وحتـى هـذه الحقيقـة مازالت في موضـوع البحث ولها وجـوه كثيرة، فكيف يتـم اختزالها في صـورة عامـة مؤكدة كالتـي طرحتها الوضعية؟ فطريقة رسـم خطوات محددة بشـكل صارم لن يؤتي بالحقيقة كما ادعتها الوضعية «فتفترض الوضعية أن المعرفة موجودة خارج الخبرات الحية لموضوع الدراسة وأن الحقيقة يمكن اكتشافها من خلال مراجعة موضوعية وعقلانية للأدلة»[3]

وتأكيدا على هذه الرؤية، قدمت كود أيضا تحليلا لموضوع المنهج النسوي بتتبع مراحل إنتـاج المعرفة السـائدة، تلك التـي يتم إنتاجها من خـلال صانعي المعرفـة الذين يخضعون للسـلطة المهيمنة عـلى مجتمعهم، فبالتالي يكون مـن الطبيعي أن تأتي المعرفـة المنتجة معبرة فقـط عن هـذا القطاع. ولكن تكمن المشـكلة في أن يتم تعميم هـذه النتائج وتصبح معبرة عن النساء والفئات المهمشة، أولئك الذين لم يندرجوا ضمن العينات المبحوثة أصلا. وأوضحت كود بأمثلة صارخة من المجال الطبي، والذي يظهر فيه حجم المشكلة بشكل أكبر، حيث يتم وصف علاجات لا تناسـب النسـاء اللائي يختلف تكوينهن الجسـدي عن نموذج عينة البحث الذي يتم إنتاج العلاج على أساسه، فتحدث نتيجة لذلك مضاعفات غير متوقعة[4].

(1) Code. L. How Do We Know? Questions of Method in Feminist Practice In: Changing Methods, Feminists Transforming Practice, Burt.S. and Code.L. (ed),University of Toronto Press, 1995, (P13 - P44),P19 - P20.

(2) Brenda O’Neill, Feminist Methodology In: Code. L. Encyclopedia of Feminist Theories, P286.

(3) Ibid.

(4) Code. L. How Do We Know? P32 - P36.

ولذلك يتمثل التحدي الأول للمنهج النسـوي في رد الاعتبار إلى خبرة المرأة ومشـاركتها وتغيير المنهج القائم بحيث يستجيب لهذا الاعتبار. وتحاجج كود بأن سؤال المنهج في الإبستمولوجيا النسوية يمكن تناوله من خلال وجهة نظر كل من النسوية التجريبية ونظرية الموقف النسوي. فمن ناحية، تهتم النسوية التجريبية بالطريقة التي يتم بها جمع الأدلة والبراهين وتوضيح الهيمنة الذكورية التي تتحكم في إنتاج العلم والمعرفة من خلالها، ومن ناحية أخرى، تهتم وجهة نظر الموقف النسوي بالموقع المعرفي والتاريخي لخبرة المرأة.

ولكنها تقترح أيضا أن تكف النسويات عن تحديد منهج محدد يتم اتباعه، وإلا سوف تكون نسخة مكررة من النظريات المهيمنة. وفي المقابل، فإن الأفضل يكمن في عقد الصلة بين المنهج والواقع؛ لأن الواقع وتوصيفاته هما من يعملا على تشكيل المعرفة، بل وفرض المنهجية التي تتلاءم معه[1]، وفي الوقت نفسه فإن هذا الواقع وبناءاته يتسم بالعنصرية والظلم، ومن ثم سوف تكون المعرفة المنتجة متضافرة في بناءاته الاجتماعية وتصوراته، لذلك فإن كان لابد من تحديد للمنهج فالأفضل في أن نربطه بهذا الواقع.[2]

وتذهب الميثودولوجيا النسوية إلى القول بأسبقية الفرض[3] على الملاحظة[4]، فبدلا

(1) وهذه المنهجية تجلت بقوة في شعارها الذي سنقف عنده كثرا في حينه: «فكر عالميا وتصرف محليًّا».
(2) Ibid.p41.
(3) قول الميثودولوجيا النسوية بأسبقية الفرض على الملاحظة إنما هو ليس بدع جديد، فقد سبقهم كارل بوبر (فيلسوف العلم الأشهر) إلى هذا الطرح، كما وأن لاعتناق النسوية هذا الطرح ما يبرره في مذهبهم الذي ينزع إلى إبراز دور العوامل الذاتية والتجارب الشعورية (والتي لا تعدم استدماجا للخلفيات الثقافية والمواقف الاجتماعية والأطر الحضارية والتاريخية... إلخ). فما الفرض إلا انبثاق من الذات العارفة، والتي هي جُماع من كل هذه العوامل سالفة الذكر، بالإضافة إلى استدماجها لعناصر الموضوع قيد البحث والطرح. بل وأكثر من ذلك فإن الفرض (والذي هو البذرة الأولى لعملية التفسير العلمي، ومن ثم دخول عوامل ذاتية واجتماعية في بينية التفسير) لا يمثل مجرد دخول عوامل ذاتية في بينة التفسير العلمي، بل هو أيضا من يفرض على الباحث الآليات المنهجية (التي قد تكون متفردة) في التعاطي مع موضوعه، وكيفيات عملية الرصد والقياس والملاحظة... إلخ.
(4) وعلى النقيض من البدء بالفرض، فإن البدء بالملاحظة، ذلك التوجه التقليدي في فلسفة العلم، يعني أول ما يعني استبعاد الذات العارفة من المعادلة المعرفية، وكل ما هنالك أن الذات صفحة بيضاء (سلبية) تخطها التجربة.

من استقراء وتعميم للوقائع، يتم خلق وإبداع الفرض العلمي ليكون منطلق عملية الملاحظة. «الباحثتان النسويتان، ليز ستانلي وسو وايز (1983) على سبيل المثال، تحاججان بمنهجية تؤكد صحة التجارب الذاتية للنساء كنساء من خلال سردهن فقط دون افتراض أي تفسيرات بديلة عليهم»[1]

وكما تقوم الإبستمولوجيا النسوية بإعادة إنتاج المعرفة من وجهة نظر المرأة وكشف التراتب الهرمي والتحيز الذكوري في العلم والمعرفة، تقوم الميثودولوجيا النسوية أيضا بتشريح الواقع العلمي والمعرفي لفضح الممارسات الذكورية في العالم الأكاديمي، وكيف أن الرجل الأبيض هو الذي يرسم الطريق التي يجب أن يسير عليها الجميع، وهو وحده من يملك سلطة التصرف واتخاذ القرار. فهو الذي يوظف المنح الدراسية ويوجهها للموضوعات التي يريد، وعلى الرغم من تفوق النساء في مجالات علمية كالبيولوجيا وعلوم الحاسب الآلي إلا أن التعيينات في فرص العمل الخاصة بها من الرجال، فحاولت الميثودولوجيا النسوية توضيح الغبن الواقع على النساء في المؤسسات الأكاديمية التي يديرها الرجل الغربي وكشف المستور من غبن وتهميش للمرأة والآخر المهمش، فقد أوضحت لنا ما لم يكن موجودا، واستنطقت الماضي الغير مرئي كما تقول كود في تحليلها كيف تكون الميثودولوجيا النسوية «المنهجية النسوية تتعلم أن ترى ما هو غير موجود وتسمع ما لا يقال»[2].

لذا، ينبغي في رأي كود أن تقوم الميثودولوجيا النسوية على تعددية المناهج[3] التي طرحها فيرآبند فيلسوف المنهج، وتعبيره عن أن أكثر الاكتشافات البديعة لم تسر على منهج، بل كانت مجرد أفكار مجنونة في عصرها لاقت الكثير من الرفض والاستهجان إلى

(1) Brenda O'Neill, Feminist Methodology.P286.

(2) Code. L. How Do We Know? P23.

(3) وكما ذكرنا في الهامش سابقًا، فإن الفرض (والذي هو البذرة الأولى لعملية التفسير العلمي، ومن ثم دخول عوامل ذاتية واجتماعية في بينية التفسير) لا يمثل مجرد دخول عوامل ذاتية في بينة التفسير العلمي، بل هو أيضا من يفرض على الباحث الآليات المنهجية (التي قد تكون متفردة) في التعاطي مع موضوعه، وكيفيات عملية الرصد والقياس والملاحظة... إلخ.

أن ثبت صحتها. كما أن المنهج يرتبط بالسياق الاجتماعي والخلفية الاجتماعية وراء النظرية، فالسياق الاجتماعي جزء مهم ومؤثر في إخراج النظرية بالشكل التي أصبحت عليه.

كذلك فإن وضع الشعور والإحساس والعاطفة والانفعال والوجد والتذوق والتعهد والرعاية والعلاقات الإنسانية، إن وضع كل تلك المسائل الذاتية التي تربط بين الباحثين وبعضهم البعض في الاعتبار توفر درجة عالية من الموضوعية أكثر من تلك المعهودة، وكذلك يؤدي إنماء قيمة التزامل والتعاون المشترك في الإنجاز العلمي والأكاديمي إلى دعم روح الفريق وتنمية مشاعر المشاركة والقيم الأخلاقية بين زملاء العمل، لا حمى أسبقية النشر والتصارع من أجل الحصول على درجات الترقية أو المناصب وكسب المقاعد والأصوات.

وتبرز بعد كل ما تقدم المعضلة الأساسية أمام الميثودولوجيا النسوية، والتي تكمن في آليات التحقق من صحة المعرفة المنتجة واختبارها، وذلك بمراعاة أن تتدخل الخبرة والسياقات الخاصة بالعارف وموقعه في تكوين العملية المعرفية. ولقد تمت معالجة هذه المعضلة من خلال إضافة عناصر جديدة للتحقق المعرفي والمنهج النسوي في افتراضات كالتالي:

السياقية Contextualism:

وتعرفها لورين في موسوعتها للفلسفة النسوية على أنها: «طريقة لفهم وتفسير المعرفة من خلال الإطار الاجتماعي الذي أنتجت فيه؛ وذلك لأن طريقة ممارستنا للحياة وفهمنا للعالم المحيط يشكل معرفتنا»[1] مما يعني أن هذا الواقع المعيش جزء من المنهج.

تنتقد لورين نظرية المعرفة الوضعية والتجريبية التي ترفض الاعتراف بأن السياق الذي أُنتجت فيه المعرفة عاملا مؤثًرا في تكوينها، مبررين ذلك بأن وضع السياق في الاعتبار يؤثر بالسلب على الموضوعية والحيادية المطلوبين حتى تكون النظرية المنتجة عالمية ويتم الاعتراف بها في الأوساط العلمية. لكن الفلسفة النسوية وما بعد الاستعمارية وما بعد الحداثة قاموا بدراسة وتحليل إنتاج المعرفة خارج سياقها الاجتماعي لكشف

(1) Code, Lorraine, Contextualism, In: Encyclopedia of Feminist Theories, P107.

التحيز الذكوري وأحادية الرؤية اللتان نالتا من الموضوعية التي تزعمها وتنشدها الفلسفة الوضعية، كما أكدت على أن المنهج العلمي السليم هو الذي يضع في الحسبان قضية السياق. لذلك فقد أظهر النسويون ومناهضي العنصرية كيف أن النظريات العالمية للطبيعة البشرية أو الذكورة والأنوثة لها تأثيرات قهرية وقمعية لأنها تخفق في معالجة العوامل 'السياقية' التي تنتج التنوع البشري عبر الوجود الزمني والجغرافي والمواقع الثقافية.[1] والمعرفة لكي تكون مكتملة يجب أن تضم السياق الذي أنتجت فيه، وتتساءل النسوية: كيف يمكن فصل النص عن السياق؟! كيف يمكننا دراسة البشرية خارج السياق الذي نشأت فيه؟! فكانت دعواهم باستحالة فصل النص عن السياق.

غير أن لورين تضيف أيضا أن السياق هنا ليس سياقا اجتماعيا فحسب، و إنما رفعت سقف التحليلات النسوية عاليا وجعلت التحليلات المطلوبة أكثر عمقا، فتقول لورين: بأن السياق هنا لا يمكن اعتباره سياق المجتمع فقط والذي هو بدوره تتدخل وتتحكم فيه السلطة السياسية، بل نحن في حاجة إلى تحليلات أعمق من مجرد السياق الاجتماعي المشكل بواسطة سلطة المجتمع ذاته.

«من الصعب التصديق أن السياق هنا هو سياق المجتمع الثقافي والوضع المعيشي المحدد، وهذا المجتمع في حد ذاته بطرياركي وقائم على التحيز الجنسي ضد المرأة وعنصري ومصاب برهاب المثلية، والسياق هنا مفتوح للتدخل السياسي، لذلك تطالب بعض النسويات بأن تكون التحليلات متعددة الطبقات، بحيث تأخذ في الاعتبار الأنشطة والممارسات والهياكل الاجتماعية والأجزاء المتشابكة والمعقدة»[2]

المنظورية/ وجهة نظر محددة Perspectivism:

ويتم ترجمتها إلى العربية على المنظور المحدد، وهي أيضا عنصر مهم في نظرية المعرفة النسوية ومن العناصر المميزة لمنهجيتها. وقد عرضت لها لورين في موسوعتها الفلسفية

(1) Ibid, P108.

(2) Code. L. Perspectivism, In: Encyclopedia of Feminist Theories, P320.

وعرفتها كالتالي: «المنظورية في نظرية المعرفة هي التي تنكر وجود ما يسـمى بوجهة نظر عالميـة وواحدة لرؤيـة الواقع أو طريق واحد للوصول إلى الحقيقـة، وذلك انطلاقا من أن رؤيـة الواقع تختلف وتتعدد وفقا لمنظور الملاحظ أو المراقب وأيضا زاوية الرصد والموقع والأوضـاع والظـروف»[1]. كما حللـت لوريـن الآراء المختلفة حول الموضـوع، فبعض المنظوريـين يرون أن جميع وجهات النظر سـوف تتحد وتتلاقى في النهاية في مخطط واحد للمعرفـة، والبعـض الآخـر منهم يـرى أن بعضا من وجهـات نظر العارفين تختلف بشـكل راديكالي يصعب اسـتيعابه. وهنا تقول دوروثي سـيمث أن المعرفة المسـتمدة من الأنشطة النسـائية المختلفة تختلف بشكل جذري عن تلك المسـتمدة من حياة الأثرياء من الرجال، كما تختلف المعرفة المستمدة من وجهات نظر المهمشين عن أصحاب الامتيازات.

تصعيد الوعي consciousness - raising:

يعد تصعيد الوعي منهجا لتطوير النظرية النسـوية؛ فهو يقوم على مشـاركة خبرات النسـاء المختلفة حـول التمايز الجنسي وأدوار الجنسـين وأعمال المنزل والبـنى التي توضح الهيمنـة الذكوريـة في تكوين المجتمعات، «اسـتخدم مصطلح 'تصعيـد الوعي' لأول مرة في سـياق نسـوي في عام 1969 مـن قبـل جماعـة Redstockings» الجوارب الحمـراء»[2]، النسـاء الراديكاليات في مدينة نيويورك»[3] حيث تجتمع النساء لمشاركة خبراتهن المختلفة بخصـوص الحقوق المدنيـة ومناهضة الحـرب، وفي الوقت ذاته تعمل على رفع وعي النسـاء

(1) Ibid.

(2) اسم «ريدستوكينجس» هو اسم أطلق على مجموعة من النساء كن يجتمعن ليناقشن القضايا المتعلقة بتحرير المرأة. ووضع لتمثيل اتحاد اثنين من التقاليد: تسمية ‹bluestocking› وهي معلقة بشكل سلبي على النسويات في القرون السابقة - و«الأحمر» للثور. وهي حركة مهتمة بشؤون تحرير المرأة والعمل على نشر الشعارات والمعرفة المؤيدة للمرأة مثل رفع الوعي والأختية وما هو شخصي هو سياسي وسياسة الأعمال المنزلية. وتعد «ريدستوكينجس» اليوم نوعًا جديدًا من ‹القاعدة الفكرية› الناشطة، التي أسسها المحاربون القدامى، للدفاع عن أجندة تحرير المرأة والنهوض بها.

See,http://www.redstockings.org/index.php/about - redstockings

(3) Joyce Trebilcot, consciousness - raising, IN:Encyclopedia of Feminist Theories.P106.

بالقضايا المجتمعية والتعريف بحقوقهن وتحليل وسـائل هيمنة الرجل، كما تعمل على ربط الأواصر بين النسـاء لمشاركات التجارب الشـخصية فتشعر المرأة بأنها ليست وحدها وإنما الكثيرات تعرضن لما تعرضت له، ومن ثم يفتح المجال أكثر لكسب الثقة ورفع الوعي لدى المـرأة، ومن ثم يندرج من الخاص إلى العام ويسـاعد في حركات التحرر والفعل السـياسي في المجتمع بشكل يحسن وضع النساء.

النظرة التطبيعية Naturalistic:

التطبيعيـة، أي انطلاقـا مـن الطبيعة، يعرفها قامـوس كمبردج على أنهـا: «النظرة التي تعـرض للتجـارب والخبرات العامـة كما هـي في الطبيعة، بدلا عـن اقتراح صـورا مغايرة أو إدخال تعديلات على هذه الصور».

وقد تبنتها النسوية ونادت بربط المعرفة بوقائع الحياة اليومية والخبرات العامة، وتوثيق الصلـة بين الإبسـتمولوجيا والأخلاق... وهذا ما أكدته كـود في أكثر من موضع، وذلك من خلال المعرفة المسـؤولة وربط فلسـفة العلم بفلسفة الأخلاق وإدخال القيم إلى مجال العلم بعد أن قامت الوضعية بتنحيتها جانبا.

المنهـج الطبيعي إذن هو الـذي يعيد تصور المشروع الإبسـتمولوجي من خلال تجنب وضع شروط ومبادئ مسـبقة للمعرفة بشـكل عام، وينفي إمكانية تحديد مبادئ وشروط رسمية لإنتاج المعرفة في العموم. ويدرس أصحاب النزعة الطبيعية كيفية إنتاج معرفة محددة أو خاصـة من خـلال عارفين طبيعيين عن طريق اسـتخلاص مبادئ معياريـة من الطبيعة تجعل المعرفة المنتجة ممكنة في ممارسات العالم الطبيعي، أي مطابقة للواقع.

وتختلف الإبسـتمولوجيات النسويات مع تفسيرات وتحليلات المعرفة المنتجة من التيار الرئيس للإبسـتمولوجيا، والـذي ينحى منحى ذكوريا في أغلب الأحـوال. ولذلك لجأوا إلى الإبسـتمولوجيا التطبيعيـة التي تتطلب تمـاشي المعرفة مع الطبيعة والواقـع اليومي المعيش. ووجدت التطبيعية نقطة الانطلاق لها في فلسـفة كوين، حيث أن المعرفة التطبيعية سوف

تتساوي إلى حد كبير بالمعرفة المنتجة من قبل العلماء في المعامل، أي أكثر موثقية. وربما هذا يحل الإشكال الدائر حول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية والاجتماعية من أجل تحقيق الدقة المطلوبة والتي تتساوى مع الدقة العلمية.

كما يمكن اعتبار الإبستمولوجيا فصلا أو فرعا من فروع علم النفس، حيث أن لديه أفضل صورة معبرة عن الإدراك والمعرفة عند البشر. وقد صارت فكرة الإبستمولوجيا التطبيعية محل جدال بين النسويات، فقد لاقت قبولا عند البعض واعتبرنها وسيلة جديدة لإعادة بناء المعرفة بشكل أفضل من الإبستمولوجيا المعهودة، ولكنهن اشترطن مراجعتها أولا للتأكد من خلوها من الإرث الإبستمولوجي التقليدي حتى يمكن الموافقة عليه. وكان السؤال الشاغل لهن: هل المعرفة التي ترجع إلى الواقع المعيش وتصف الممارسات الحياتية اليومية سوف تكون دقيقة بشكل كاف على غرار التجارب العلمية التي يجريها العلماء في المعامل؟ وفي ذلك تقول لورين: «ثار جدل بين العديد من النسويات حول مفاهيم وتصورات المذهب العلمي/ العلموية scientism والمذهب الطبيعي الأرثوذكسorthodox naturalism للطبيعة، وتوصلن إلى أن التطبيعية الجديدة يجب أن تخضع للفحص الدقيق للتأكد من أنها لن تكرر إرث الإبستمولوجيا التقليدية من ظلم وصمت للمرأة والآخر المهمش»[1]. وتؤيد لورين الطبيعانية التي تتضمن الممارسات المعرفية كالطب والقانون.

خامسًا: الدور الثوري للورين كود في الإبستمولوجيا النسوية

إن عناصر المعالجة النسوية التي أشرنا إليها وفصلنا فيها، إنما تمثل معالجة لتربة الإبستمولوجيا التي جرت عليها على مر القرون والأحقاب عمليات التجريف والتبوير لتمسي صحراء قاحلة مجردة من عناصر الحياة والخصب والنماء، والتي تتمثل في هذه الحالة في الذات والقيم والشعور والعواطف والخبرات المعيشة... إلخ. وانطلاقا من هذا تتناول لورين كود طرحها للنظرية الإبستمولوجية النسوية مؤكدة أولا أنه قد جرت العادة على

(1) Code. L. Naturalistic method/Naturalised Epistemology, In: Encyclopedia of Feminist Theories, P361 - P362.

أن يتم النظر للإبستمولوجيا من وجهة النظر الخارجة عن الفلسفة، ووجهة نظر المجتمع للإبستمولوجيا أنها موضوع مجرد مرتبط بنسق الفلسفة ومجتمع الفلاسفة، كما يبحث في المعرفة العلمية والفلسفية وحسب، وهذا بالفعل ما هو قائم. لكن الإبستمولوجيا النسوية جاءت لتغيير هذه الصورة النمطية عن الإبستمولوجيا؛ فلم تعد وقفا على مجتمع الفلاسفة والعلماء بما يقومون به من إنتاج للمعرفة الأكاديمية، وإنما نزلت إلى حياة وخبرة ورؤية النساء والمهمشين والمقموعين، تبحث من خلال ما يعانون في الواقع وتنطلق من معاناتهم. لقد أنزلت النظرية من علياء التجريد إلى أرض التطبيق والممارسة، وكان الغرض الأول من إنتاج المعرفة البديلة القادرة على التغيير الاجتماعي أن تكون تطبيقية يمكن ممارستها على الواقع لحل أزماته، وربما يبين لنا هذا التحول أكثر، منطلقات انتقاداتهم للإبستمولوجيا السائدة كونها تهتم منذ البداية بالنظرية دون التطبيق.

بيد أن النسويات إذ يصررن - كما رأينا - على وضع الذات العارفة في الاعتبار وكذلك السياق الاجتماعي واعتبار القيم والموقع المعرفي... إلخ، كما يصررن في المقابل - وبالرغم من كل ما سبق - على نبذ واستبعاد النسبوية المعرفية من مجال الحوار والنقاش، في هذا الوضع المتأزم من التناقض، نجد لورين كود تقوم بعزف منفرد على وتر «النسبوية المعرفية»، لا يلبث هذا العزف أن يتعالى ويتضح وسط صخب الآراء المتضاربة ليشق طريقه إلى مجال الحوار والنقاش وليميط اللثام عن تناقض حاد في دعاوي النسويات ومزاعمهن، وليعيد التناغم والانسجام في إيقاعات الخطاب الإبستمولوجي النسوي، وليبين كذلك عن حقيقة مفادها أن لا مناص للخروج من فخ الإمبريالية المعرفية في الإبستمولوجيا السائدة من ناحية، وتجاوز هذا التناقض الحاد في الإبستمولوجيا النسوية من ناحية أخرى، سوى برفع لواء النسبوية المعرفية... ولكن بشروط وحدود.

وتظهر براعة لورين السياسية والتكنيكية جلية في تحليلها لموضوع نظرية المعرفة، وكيف أنها تتعامل بهدوء وحكمة من خلال تحليل السائد والتعامل معه بلطف، ثم بناء مرجعية جديدة يتم عرضها للمناقشة على المجتمع المعرفي كونها (تطويرًا) يشمل نظرية

المعرفـة، وبمرور الوقت تسـتطيع أن تكوّن المـرأة مكانتها كعارفة وتصيـغ نظرية معرفة جديدة. ففي الفصل الخامس من كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟» والخاص بالإبسـتمولوجيا النسوية، حاولت أن توضح لنا كيف يمكن بناء جذور قوية وكيف يمكن تطويرها بشكل يضمـن اسـتمرارها ويقلل الاحتكاك الرافـض مع المجتمع المعرفي، وعلقـت أكثر من مرة بـأن الغرض من إنتاج معرفة بديلة قائمة على خبرات النسـاء وتنطلـق من حيواتهن، إنما هو بمثابـة إثراء لنظريـة المعرفة؛ كي تجعل منها نظرية تطبيقية تمتلك قدرا من الحقائق الواقعة. وبهـذا فهي تقترح على الإبسـتمولوجيات النسـويات عـدم طرح وتقديم الإبسـتمولوجيا النسوية باعتبارها بديلا للإبستمولوجيا السائدة، وإنما يفضل أن يتم تناولها على أنها مرحلة تطورية للإبستمولوجيا حتى يتم تقبلها والتفاعل معها، على الأقل في البداية، وهذا ما سوف يكون أفضل للطرفين. ولا شك في أن هذا التكنيك الذي تنتهجه كود مما يبين لنا ملمحا مميزا مـن ملامح منهـج لورين، وهو التطبيق العمـلي لما تتبناه من قضايـا ونظريات، أو قل عدم الفصـل بين النظرية والتطبيق (وهي ثنائية مـن الثنائيات العتيقة)، ويتمثل هذا التطبيق في الالتزام بقيم القضايا النسـوية التي تتبناها في تعاملهـا حتى مع المختلفة معه اختلافا يكاد يكـون جذريا، ومن هـذه القيم قيمة التعاون والتزامل والحوار مـع الآخر... إلخ. بل أكثر مـن ذلـك أن لورين لم تجلس في برجها تنظر فقط للنسـويات عن السـبيل التي ينبغي لهن أن يسـلكن، وإنما أخذت بزمام المبادرة بنفسـها وانطلقت تشارك، ولأول مرة، في حوار مع شخصيات كبيرة في تيار نظرية المعرفة الأنجلو - أمريكية، وذلك من أجل النقد والفحص الدقيق للدعاوي والمطالبات الموضوعية وحيادية القيم.

ومما يُظهر نفاذ رؤية لورين الثاقبة أيضا، في الناحية التكنيكية بعدما أظهرت لنا عمقا في الناحية النظرية، تأكيدها على أن النسـويات يجب أن يبحثن في مراكز السـلطة ليجدن المكان المناسـب لهن؛ وذلك لعلمها بأن الموقع السـياسي سـوف يتيح للنساء سرعة التصرف والتعامل وفرض أنفسهن على صناع القرار في المجتمع المعرفي[1]. ولكن في ذات الوقت، فإن

(1) بالطبع تواجد النساء في مواقع السلطة يمثل أهمية كبيرة تتمثل في امتلاك القدرة على اتخاذ القرارات وآلية تطبيقها، وعدم وصول النساء إلى هذه المواقع يحصر أفكارهن في نطاق التنظير لا التطبيق، ونجد مثال=

هذا الموقع لن يساق لها على طبق من ذهب، ولن تتمكن هي من بلوغه ما لم تكن جديرة به في نظر المجتمع والثقافة، وإن هذه الجدارة لن تتأتى إلا عبر تمكن المرأة معرفيا. فعن أهمية المعرفة في حياتنا تقول لورين كود: «إن المعرفة ذات أهمية حاسمة في كل جوانب الحياة، ويُعد امتلاكها قوةً وتمكينًا، وفقدانها ضعف وعجز، ويجب على النساء أن يكنّ في موضع يتيح لهن اكتساب المعرفة حتى يستطعن التعامل بكفاءة مع مظاهر القمع التي تشكل حياتهن، ويتم بناء الإبستمولوجيات بحيث تكون ذات طابع تحرري».[1]

وتختتم لورين كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟» بخلاصة تحليلها لموضوع الإبستمولوجيا، وأهميتها الجذرية بالنسبة للمرأة تحديدا، وكيف أن التمكين الاقتصادي والسياسي والاجتماعي لن يتم بشكل كامل إلا من خلال تغيير المنظومة المعرفية أولا، فتقول: «المرأة بعيدة كل البعد عن وضع نهاية للقمع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي تتعرض له، ولن تستطيع تحقيق التمكين لها بشكل كامل قبل أن تتمكن أولا من محو القمع المعرفي الواقع عليها، كما أن حركة تحرير المرأة لن تفييدها كثيرا»[2]

= صارخ على ذلك في النسوية المصرية التي لم تحرز أي تقدم ملموس على أرض الواقع وإنما فقط دراسات وتنظيرات، وذلك لأنهن بعيدات عن مراكز السلطة، وحتى لو أتيحت لهن فإن المؤسسات السياسية تختار المدجنات منهن حتى يسرن وفقا لذات المنظومة السائدة. أما المنظرات الحقيقيات اللائي يعبرن عن الوعي الجمعي وينخرطن في المشكلات الحية الخاصة بحيوات النساء فهن بعيدات كل البعد عن مواضع صنع القرار.

(1) Code, Lorraine, What Can She Know? iix.

(2) Ibid, p324.

الخلاصة

الإبستمولوجيا النسوية هي آخر ما تطور وتبلور عن مراحل طويلة من الفكر الإبستمولوجي الذي كان حصيلة قرائح الرجال، والذي طالت سيادته على مر الدهر وتعاقب الأحقاب.

وهكذا انطلقت فلسفة العلم النسوية مجددة ومفندة في فلسفة العلم السائدة، وكان من أكثر موضوعاتها إثارة هو مشروع إنتاج معرفة بديلة تهتم بخبرة النساء وتضع في اعتبارها الجنوسة والواقع من أجل التغيير المجتمعي، والذي سوف ينعكس بالضرورة على كل قطاعات الحياة؛ وذلك لأن المعرفة لن تكون موضوعًا مجردًا ومقتصرا على المجال الأكاديمي فقط وإنما سوف تنطلق من حيوات النساء. وهذه النظرة التي استجدت في حقل الإبستمولوجيا إنما تستتبع بالضرورة مناهج جديدة أو إضافية تلائم هذه النظرة وتتكامل معها وتحقق مرادها.

وإذا كانت النسويات تهتم وتركز في البداية على خبرة المرأة فهذا لا يعنى أن تقع في نفس الشرك الذي وقعت فيه نظرية المعرفة السائدة، ولكن هي فقط طبيعة المرحلة التي تقضي الانتصار لهذا (الآخر) المهمش حتى يظهر ويتم وضعه في مكانة لائقة، ثم يتم الدمج بين الخبرتين الأنثوية والذكورية معا.

ويتضح لنا أيضا كيف أن الإبستمولوجيا النسوية نسبوية، حتى وإن كانت النسويات يملن إلى الاعتراف فقط بالنسبوية الثقافية والتاريخية إلا أن كود سوف تؤكد أهميتها على المستوى المعرفي فيما بعد. وليس الأمر كذلك فقط، بل ومن خلال التحليلات العميقة سوف تكشف للنسويات كيف أن النسبوية ملهمة للفكر النسوي وداعمة لبقائه واستمراره.

الفصل الثالث

دور النسبوية في فلسفة لورين كود

«المعرفة الكلية غير ضرورية وغير متاحة وكل ما هو متاح وجهات نظر مختلفة، تكون صادقة من بعض الجهات فقط. ولا وجود لأي آراء لا ترتبط بتقليد معين»[1]

- تمهيد
- أولا: تحديد المصطلح
- ثانيًا: مفهوم النسبوية
- ثالثًا: النسوية والنسبوية
- رابعًا: النسبوية الإبستمولوجية
- الخلاصة

(1) بول فيرآبند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة ودراسة محمد أحمد السيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة عدد 28، القاهرة، 2017، صـ 26.

الفصل الثالث

دور النسبوية في فلسفة لورين كود

تمهيد

في هذا الفصل سوف نتناول مفهوم النسبوية وتحليل المصطلح وتحديد المفهوم وأبعاده ودلالاته المختلفة، وكذلك موقف النسوية من النسبوية. ثم ننتقل إلى النسبوية الإبستمولوجية، وهي الجزء الأكثر أهمية بالنسبة لموضوع البحث هنا، ثم بعد ذلك يتم تناول موضوعين مهمين باعتبارهما تجليا لتطبيق مفهوم النسبوية كما طرحته كود، وهما: الأهمية المعرفية لجنس العارف، والذات والموضوع من المنظور النسوي.

كان السائد في العلم والفلسفة أن المعرفة العلمية الصحيحة إنما هي التي تصف الواقع كما هو، وتتبع منهجا ثابتا ومحددا من قبل جماعة العلماء، وتسير على خطوات مرسومة بدقة تتميز بالنزاهة والحيادية لإنتاج معرفة مجردة من التحيزات الذاتية، فتصدر عن هذه المعرفة نظريات عامة ومقبولة ومعتد بها. وكان لعقلانية كارل بوبر Karl Popper (1902 - 1994) فيلسوف العلم الشهير دورا بارزا في بناء العقلانية العلمية الجديدة، والتي حاولت رسم الطريق القويمة التي ينبغي أن يسير عليها العلم وفلسفته، ويقول بوبر موضحا أهمية هذه الموضوعية: «في تقديري، يتعين على العلماء الأفراد أن يتحلوا دوما «بالموضوعية والعقلانية»، بمعنى أن يكونوا محايدين غير منحازين. آنذاك،

سـوف نعثر حقيقة على التقـدم الثوري الذي يحرزه العلم والـذي لا تقف في طريقه أية صعوبات كأداء.»[1]

وجـاء من بعده توماس كون في بنية الثـورات العلمية ليوضح لنا أن الأمر أكثر تعقيدا مما يبدو، وأن الموضوعية والعقلانية ليسـتا كافيتين، بل وأن هناك ضرورة للنسـبية لا يمكن تجاهلهـا، إذ يذهب كـون إلى أنه، ومع التطورات المتسـارعة في العلم وفلسـفته في نهايات القـرن العشرين، حدثت تحولات علمية كبيرة تثبت خطأ ما هو متبع بشـأن إنتاج المعرفة، ومع بدايات القرن الحادي والعشرين كانت ثورة الكوانتم وثورة البيولوجيا ودخول العالم في عصر جديد تنتفي فيه الموضوعية العلمية المعهودة والعقلانية النقدية البوبرية. وتصبح النسبية هي سمة العلم الأولى فكان لزاما على العلماء تفكيك نظرية المعرفة السائدة ومحاولة تقديـم صور جديدة تتلاءم مع تطـورات العلم الحديث، فنجد « التطورات التي شـهدها العلم في السـنوات القليلة الماضية تحتم على العلماء وفلاسفة العلم أن يضعوا عقلانية علمية جديدة .... تكون العقلانية العلمية الجديدة عقلانية تؤكد الطابع الإنساني في العلم»[2]

أضحـت التعدديـة هـي المطلوبة، والموضوعيـة العلمية تعـبر عن تداخل بـين الذاتي والموضوعـي، ويعد بول فيرآبند فيلسـوف العلـم المعاصر من أول المسـاهمين بأطروحات نقدية مسـتجدة لنظرية المعرفة وكذلك من أكثر المدعمين للنظرية النسوية فيما بعد، فقد قدم فيرآبند العديد من الأطروحات المسـتجدة في نظرية المعرفة مهدت الطريق للدعاوى النسوية والنسبوية في المعرفة، إذ «تكمن أهمية فيلسوف العلم المعاصر بول فيرآبند في كونه قـدم نظرية في المعرفة لا تعتمد على منهج واحد ثابت بل تعتمد على التعددية المنهجية»[3]. كـما أثبت فيرآبند كون الموضوعية العلمية خرافة لا سـبيل إلى تحقيقهـا، بل واتهم العلماء والفلاسـفة الذين يصرون عليها بأنهم يقيدون مسـيرة العقل ويحدون من القدرات العقلية

(1) نقلا عن ستيف فولر، كون ضد بوبر: الصراع من أجل روح العلم، ترجمة نجيب الحصادي، المركز القومي للترجمة، العدد 2034، الطبعة الأولى، 2012، القاهرة. صـ 131.
(2) خالد قطب، أنسنة العلم، مرجع سابق، صـ 14.
(3) المرجع السابق، صـ 19.

للبشر بفرضهم منهجا واحدا ثابتا للعلم والمعرفة، ويعتبر عملهم نوع من أنواع الاستعمار وهو استعمار الفكر وتقيده، لذلك قدم فيرآبند مفهوم النسبوية كحل بديل ولكنه لم يعترف به بشكل مباشر كونه لا يريد أن ينتقد واضعي النظريات وراسمي الطرق المعدة قبلا للمعرفة فيأتي هو أيضا ويفعل ذلك، وإنما يقول لنا فيرآبند: «عندما أتحدث عن النظريات فأنا أعني أنها تتضمن الأساطير والأفكار السياسية، والمذاهب الدينية، كما أرى أن تعبير «وجهة نظر»، ينطبق على الأقل على بعض جوانب ما هو موجود.»[1]

ظهرت النسبوية إذن كعنصر رئيس جديد وانبثاق لآفاق واعدة في البراديم النسوي المستحدث - يحاول أن يخفف من أثر العقلانية النقدية المتداولة ويحاول أن يكون أكثر عصرية في تناول موضوعات المعرفة بشكل يتناسب مع التطور العلمي المعاصر.

أولا: تحديد المصطلح

نسبوية أم نسبية:

لم يكد يطل القرن العشرين برأسه على التاريخ الإنساني حتى نشر شاب يعمل بمكتب تسجيل براءات الاختراع في مدينة برن ويدعى «ألبرت أينشتاين»، بحثا ضمن بحوث خمسة في الفيزياء، وذلك في العام 1905م[2]. كان هذا البحث هو الأساس الأول المتين لما سمي بعد ذلك بنظرية النسبية. وكانت هذه النظرية تعالج بالأساس مشكلات فلسفية في فيزياء نيوتن التي رانت على العقل العلمي لأكثر من قرنين من الزمان قبل أينشتاين، مشكلات من قبيل الزمان والفضاء المطلقين، والكتلة الثابتة.

وبعد مرور سنوات عشر عمل فيها هذا الشاب على تعميم نظريته لتشمل جوانب أخرى من فيزياء نيوتن، أذهل العالم بنسبيته العامة التي عالجت مشكلة الجاذبية وفسرت

(1) بول فيرآبند، ثلاث محاورات في المعرفة، مرجع سابق، صـ 22.
(2) أينشتاين: حياته وعالمه، والتر إيزاكسون، سلسلة الثقافة العلمية، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013م.

ظواهـر وحركات لكواكب وقفت أمامها نظرية نيوتن موقف الحائر العاجز. كما أضفت على قانون الجاذبية معنًى فيزيائيا بعد أن كانت الجاذبية مجرد وصفا رياضيا محضا في فيزياء نيوتن[1].

وترافـق في أثناء ذلك صحوة منهجية في العلوم الاجتماعيـة، وأخذت الأنثروبولوجيا، التي رافقت في تطورها حركات المد الاستعماري بغية السيطرة الثقافية على الشعوب، أخذت تحتـل مكانا مكينا بين هذه العلوم الاجتماعية، وكان أن ثارت في لحظة من لحظات تطورها عـلى نفسـها ومنهاجها القائم عـلى الحكم والتقييم لثقافـات الشـعوب اللاأوربية ووضعها في درجـات متفاوتة على سـلم الرقي الحضاري الـذي تعتلي أوربا أعلى درجاتـه[2]، ومن ثم أساسـا ومعيارا للحكم والتقييم. وأثمرت هذه الثورة الأنثروبولوجية على نفسها منهجا يقوم على الإقرار بالنسـبية الثقافية، ومن ثم دراسة المجتمعات في حدود معاييرها الخاصة بها وفي إطار من سياقاتها التاريخية والحضارية والجغرافية... إلخ.

ومنذ هذه الآونة، أضحى مصطلح «النسبية» هو موضة العصر؛ إذ تعدت النسبية حدود نظرية أينشـتاين في ميادين الفيزياء والرياضيات، ووصلت إلى ميادين العلوم الاجتماعية، وأخـذت هـذه الأخيرة تأخذ بحظها من هـذا المصطلح كلما أمكنها ذلـك، حتى عُد معلما رئيسا من معالم العلوم الاجتماعية.

بيـد أننا نعرف ما يمكن أن يثيره تداخل المصطلحات في الذهن من خلط لا يسـتقيم به الفهم ولا يصح بعده اتفاق علمي أو أكاديمي، فكان لزاما علينا أن نميز النسبية التي تقصدها العلوم الاجتماعية من النسـبية المقصودة في الفيزياء، لاسـيما إذا كنا كثيرا ما نستخدم هذه الأخيرة كثيرا عند الحديث عن فلسفة نظرية النسبية في فلسفة العلم. ففلسفة العلم تخوض أبحاثا في كلا النسبيتين: نسبية أينشتاين في الفيزياء ونسبية الثقافات في العلوم الاجتماعية.

---

(1) انظر ألبرت أينشتين، النسبية: النظرية الخاصة والعامة، ترجمة رمسيس شحاتة، مراجعة محمد مرسي، تقديم عطية عاشور، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2828، 2009م.

(2) انظر قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، د. حسين فهيم، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 98، فبراير 1986.

والـشيء الجوهري الذي ينبغي لنا معرفته هنا لكي نسـتطيع وضع الاصطلاح المناسـب لمسـألة النسـبية في العلـوم الاجتماعية، هو أن «النسـبية» «Relativity» حـين نطلقها على نظرية أينشـتاين فإننا نطلقها على نظرية بعينها محددة المعالم والأركان ومتميزة كل التميز في الفيزيـاء، ليس ذلك فحسـب، وإنما هـذه النظرية إنما هي تنظير عن «أشـياء» ووصف وتفسير لهذه الأشياء. أما في العلوم الاجتماعية فعندما نبحث عن نظرية بهذا الاسم لتحقق ذات المغـزى فلا نظفـر من بحثنا بشيء، وإنمـا غاية ما هنالك هو اتجاه عـام تنضوي تحته نظريات وتوجهات شـتى ولـكل منها أغراض مختلفة. وبخـلاف النظرية التي هي نظرية عـن «أشـياء» جامدة أو حيوية، فإن المذهب هو توجه لكائنـات عاقلة، ومن هنا صح أن نقول على المذهب أنه المذهب النسـبوي أو التوجه النسبوي، وليس المذهب النسبي، وكان مصطلـح «النسـبوية» «Relativism» هو التعبـير الأدق لما نريده هنا. فالنسـبية إذن هي تعبير عن أشـياء وأمور وموضوعات، أما النسبوية فهي تعبير عن توجهات وأيديولوجيات وتيارات فكرية.

كـما يمكننا أيضـا تعريفها من خلال مبدأ التضاد، فقـد نعلم أن إقران الأضداد يظهـر الفكـرة ويـبرز المعـنى ويحـدد المعـالم. والمصطلح المقابـل للنسـبوية هو «المطلقية» Absolutism وهي تعرف بأنها (مذهب) في نظرية المعرفة يزعم اقتناص الحقيقة المطلقة والكاملة، وتعرفها موسـوعة ستانفورد للفلسفة بأنها «المطلقية: هي وجهة النظر التي ترى أنه على الأقل في مجال معين يوجد مجموعة من الحقائق والقيم تنطبق في كل زمـان ومكان والأطر الاجتماعية كذلك، فهي عالمية وليسـت مقيدة بالظـروف التاريخية والاجتماعيـة. والمطلقية في الغالب تسـتخدم باعتبارها فكرة التباين الرئيسة للنسـبوية»[1] مما يعني افتراض وجود الأسس والمعايير الثابتة والتي تناقضها النسبوية.

(1) Maria Baghramian, J. Adam Carter, Relativism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, published Fri Sep 11, 2015.
https://plato.stanford.edu/entries/relativism/#RelCon

وتظهر أول عبارة واضحة وصريحة عن النسبية في قول أفلاطون: «تظهر الأشياء لي، كما توجد بالنسبة لي، وتظهر الأشياء للآخرين كما توجد بالنسبة لهم»[1]. فالنسبية تقرر أنه لا توجد هناك حقيقة موضوعية، فما أراه هو الحقيقة بالنسبة لي، وما تراه هو الحقيقة بالنسبة لك، فلا يوجد خطأ لدى أي منا. وربما يتشابه أيضا مع مبدأ بروتاجوراس مؤسس حركة السفسطائيين وواضع مبدأ «الإنسان مقياس كل شيء»، لذلك يمكننا أن نستنتج أيضا أن النسبوية ليست بالمذهب الجديد تمامًا، وإنما كانت لها إرهاصات في بدايات الفلسفة عند اليونان.

النسبوية إذن هي وضع فلسفي وتوجه فكري يرى أن معيار الحقيقة والزيف والصواب والخطأ والأحكام الأخلاقية عموما ترجع إلى الإطار المجتمعي (أو أي إطار معين ومحدد) الذي ظهرت فيه، وهي نسبية، أي الحقيقة، بحيث لا يمكنني رفضها أو انتقادها كونها تتعارض مع قيمي ومعتقداتي الشخصية التي بالفعل تنتمي إلى إطار خاص بي، وعليّ أنا كفرد تقبلها واحترامها. ومن هنا يمكننا القول بأنه لا يوجد صحيح على الإطلاق، بل إن الإطلاق نفسه مرفوض. ففي الأمور والأوضاع النسبية ليس هناك من يستطيع ادعاء أن منهجه هو المنهج الصحيح الوحيد، لذا يجب ألا نقهر أحدا على قبول منهج ما أو طريقة معينة، فمنهج الإرساليات التبشيرية والعسكرية انتهى. وربما هذا يبرر لنا أيضا ارتباط النسبوية بالنزعة ضد الاستعمارية التي ترفض الاستعمار بكل صوره وتدعو إلى احترام الآخر المحلي.

وهنا يمكننا أن نربط هذا بما جاءت به الحركات الفكرية الجديدة مثل ما بعد الحداثة والتفكيكية وما بعدها، اتخذت الإبستمولوجيا النسوية من النسبوية منهجا من خلال إعطاء الأهمية لموقع العارف (هذه الأهمية لموقع العارف ودورها الحاسم في صياغة القوانين والتصورات عن العالم، هي ما بلورت نسبية أينشتاين الرياضية أيضا) ودور الجنوسة في عملية إنتاج المعرفة والأهمية الكبيرة لدور الذاتية. كما أكدت على النسبوية الثقافية ورفضت الإطلاقية والحقائق الثابتة وكل ما ترفضه النسبوية، ويتبين لنا أيضا أن النسبوية

(1) محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة،2000.

مطلوبة لبقاء الإبستمولوجيا النسوية نفسها، لذلك عملت النسويات على دعم النسبوية في المناقشات العلمية والأكاديمية ودعموا فكرة كونها ضرورة للعصر. ناهيك عن المناقشات حول النسبوية في كل التخصصات الفلسفية تقريبا، فنجدها في الأخلاق والإبستمولوجيا والدين والسياسة وحتى الأنطولوجيا ونظريات المعنى والمنطق.

ثانيًا: مفهوم النسبوية

بدأت المناقشات بخصوص مفهوم النسبوية في العلم مع انهيار الوضعية المنطقية والنزعة الأسيسة[1] في صورتها الكلاسيكية، فجاءت كمقابل للمطلقية، ومع كتاب بنية الثورات العلمية لتوماس كون Thomas Kuhn's The Structure of Scientific Revolutions (1962)، وظهور أفكار خاصة بالتقدم في العلوم والتطور العلمي، وكيف أن يكون العلماء معتقدين في رسوخ نظرية ما ثم تحدث ثورة معرفية تفقدهم عقيدتهم العلمية القديمة ثم يتحولون عنها إلى اعتقاد علمي آخر ربما رأوه من قبل غريبا أو حتى شاذا، ومن ثم تكتسب مشروعية وقبول الوسط العلمي. وعُد هذا دليل على نسبوية العلوم وكيف أن نتائج العلم تتغير كثيرًا وما هو صحيح اليوم ويعتقد به العلماء ربما غدا يكون غير ذلك، دعم فيرآبند (Paul Feyerabend 1924 - 1994) هذه الجزئية في نقدة للموضوعية العلمية التي يدعي أصحابها بثبوت الحقائق وعد قابليتها للتغير إلا أن فيرآبند ينفي ذلك ويعتبر أن العلم أساسا يقوم على الجهود الفوضوية[2] «يعد العلم من الجهود الفوضوية الأساسية: وتعتبر الفوضوية النظرية، أكثر إنسانية، وأكثر قدرة على تشجيع التقدم، مقارنة بالبدائل ذات القوانين والنظم»[3] وأوضح كيف أن للنظرية المنتجة في مجتمع علمي وثقافة ما تختلف عن أخرى أنتجتها ثقافة مغايرة، وكلاهما صحيح وللحكم في صحتها يجب العودة

(1) الأسيسة هي وجود أسس وقواعد ثابتة تقوم عليها المعرفة، وهذه الأسس هي التي تضمن صدقها.

(2) ترى الدكتورة يمنى طريف الخولي والمشرفة على هذه الرسالة أن الأفضل هنا اللاسلطوية بدلا عن الفوضوية.

(3) بول فيرآبند، ضد المنهج، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2017. صـ 41.

إلى الظـروف المجتمعية الخاصة بكل منهما، وهذا ما اعتبره فيما بعد بمصطلح اللامقايسـة، ورغم وصف أفكاره بالفوضوية والعبث إلا أنه من المدعمين وبقوة للنسبوية؛ فقد ساهمت أعماله في الترسيخ لفكرة النسبوية، كما كان لها فضلا كبيرا على الإبستمولوجيا النسوية- والتي بلغت ذروتها في مفهوم اللامقايسة الذي صاغه فيرآبند.

«**اللامقايسة**» Incommensurability:

للامقايسـة من مدعمات النسبوية، وربما يمكننا القول بأن النسبوية جاءت كاستجابة للامقايسـة التي ظهـرت على أيدي توماس كـون وبول فيرآبند، أما عـن المصطلح فتعرفه موسـوعة ستانفورد للفلسـفة على أنه: «يعني مصطلح اللامقايسـة أنه لا يوجد مقياس عام مشـترك، ويعـود في أصولـه إلى الرياضيات اليونانيـة القديمة، حيث كان يعـني عدم وجود مقياس مشترك بين الأحجام»[1]

كـما يمكن ترجمتها ب «اللامقارنيـة»، أي عدم القابلية للقياس وفق الوحدات نفسـها كما ترجمها نجيب الحصادي، وعرفها بـــ «اللامقارنية هي مصطلح كون للعلاقة القائمة بين أيه برادايمـين، يؤكد تصنيفاتها المختلفة جذريًا للظواهر المشـتركة. عند كون، المؤرخون والعلماء الثوريون وحدهم الذين يتقنون اللامقارنية، التي تشبه قدرة المتحدث بلغتين على اسـتيعاب لغتين متمايزتين.»[2]. وهـو ما عنى به كون صعوبة القياس بـين الأنماط المعرفية المختلفـة، بمعـنى أن الأنماط المعرفية المختلفـة أو النظريات العلمية في النماذج الإرشـادية (البراديمات) المختلفة لا يمكن الحكم عليها بالمقاييس نفسها.

ولكـن أول من اسـتخدم المصطلح بقوة ووضوح كان بول فيرآبنـد في نقده للتجريبية الصارمـة والمنهج التجريبي، ووصف مـدى افتقاره للعلاقات المنطقيـة المقننة بين مفاهيم

---

(1) Eric Oberheim, Paul Hoyningen - Huene, The Incommensurability of Scientific Theories, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Wed Feb 25, 2009; substantive revision Tue Mar 5, 2013.
http://plato.stanford.edu/entries/incommensurability/#RevParThoKuhInc

(2) ستيف فولر، كون ضد بوبر: الصراع من أجل روح العلم، مرجع سابق. صـ 168.

النظريـات الأساسـية، وفي نقده لنماذج التجريبيين المنطقية وتفسـيرها للحد منها. ويقول عنه فايرآبند: «ويعتبر تصور اللامقايسـة هبة مني للفلاسفة والسوسيولوجيين»[1] رغم أنه لا يفضل أن يكون من واضعي المفاهيم والنظريات.

يحلل فيرآبند مصطلح اللامقايسـة بأنها خاصية للتغير العلمي لدحض العقلانية العلمية التي يتم اسـتخدامها كثيرا لاسـتعباد الناس والتحكم في أفكارهم وتشـويه معرفتهم بآراء سـلطوية لمنفعة ما من ورائها وليسـت للحقيقة كما يدعون، لذلك تعد اللامقايسة خاصية مهمة لكل فكر خلاق، واللامقايسـة ليسـت في النظريات العلمية فقط وإنما أيضا تكمن في الفروق والاختلافات في ثقافات الشعوب وتنوعها التي تنجم عن اختلاف اللغة والمفاهيم وطرق الفهم وغيرها[2] مما يدعم النسبوية الثقافية التي هي منطلق دراسة الثقافات من أجل الفهم وليس إصدار الأحكام بخصوصها.

وكانت نتيجة تحليل كون وفيرآبند لمفهوم اللامقايسـة أن انتهيا إلى أنه لا مقايسـة بين نظريتين متنافسـتين بنفس المنطق، حيث تختلف كل منهما عن الأخرى في السـياق اللغوي والـدلالي والثقافي. ويؤدي بنا هذا في النهايـة إلى أنه لا يوجد معيار واحد محدد أو لا توجد نظرية أفضل من أخرى، وإنما كل نظرية لها سياقها التاريخي والثقافي الذي شكلها، وبناء عليه تصعب المقايسـة بين براديم أينشـتاين وبراديم نيوتن، أو ميكانيكا الكم والنسـبية. فالخطأ والصواب كقياس منطقي ليس معيارا واضحا لنسـتطيع إصدار الأحكام بواسـطته على نظريات علمية متتالية في براديمات مختلفة.

مما سـبق، أضحـى واضحا بفضل مفهوم اللامقايسـة مدى أهمية النسـبوية في النظريات العلمية لرد البُعد الإنساني إلى هذه النظريات العلمية بعدما تم تجريفه عبر تاريخ الإبستمولوجيا المديد. وقد تعددت تعريفات النسـبوية بتعدد تشـابكاتها في مجالات الفلسـفة المتنوعة ما بين نسـبية القيم الأخلاقية والنسـبية المعرفية التي تقوم على نسـبية الحقيقة، وما بين نسبية ثقافية

(1) بول فيرآبند، ثلاث محاورات في المعرفة، مرجع سابق. صـ 230.
(2) المرجع السابق. صـ 228 - 231.

تقوم على نسـبية المعايير الاجتماعية وغيرها، فجاءت بتعبيرات مغايرة لكل من القيم والمعايير الخاصـة بالمعرفة، والجـمال والأخلاق والتجارب والأحكام وحتـى العالم، وتختلف باختلاف الثقافات والمعتقدات واللغة والمفاهيم، ويمكننا ضرب الأمثلة على ذلك فنجد:

- ❑ نسبية القيم الأخلاقية، تتوقف على ثقافة وفهم المجتمع، فما أراه أنا يحمل معنًا سلبيا تراه مجتمعات أخرى على النقيض من ذلك[1].
- ❑ مفهوم الحقيقية يمكن التلاعب به من خلال اللغة.[2]
- ❑ درجة الحرارة المقاسة من خلال ترمومتر نسبية وتعود إلى الجهاز المستخدم في عملية القياس والظروف المحيطة وقتها، أي نسبية الأدوات المستخدمة أيضا.

ولكن المتفق عليه في النسبوية عموما التالي:

«1- الجميـع يجـزم بـأن الشي الواحـد مثل (القيـم الأخلاقيـة أو المعرفيـة أو الجمالية أو الذوقيـة أو المعنى) نسـبي لبعض الأطر أو وجهات النظر التـي ترجع إلى (الآراء الفردية أو الثقافية أو ظروف العصر أو اللغة أو المفاهيم).

2- جميع النسبويين ينكرون امتياز وجهة نظر معينة عن الأخرى»[3].

---

(1) إذا ما نظرنا إلى قيمة كقيمة «الاحتشام» مثلا، بل أحد تجليات هذه القيمة وهي الملابس والأزياء في الثقافة الهندية ومقارنتها بذات القيمة وذات التجلي في الثقافة العربية الإسلامية، نجد أن اللباس التقليدي في الثقافة الهندية هو الساري الهندي والذي يتعمد تعريه منطقة البطن، ولا مشكلة لديهم، بل على العكس من ذلك يعتبر من معالم الجمال (والجمال بمعناه المحمود لدى الثقافة وليس بمعنى الإغراء) أن تظهر المرأة بطنها، ولكن المجتمعات العربية تستهجن هذه الفكرة وترى العكس تمامًا، فهي تخدش الحياء العام. أما لو تحدثنا عن اختلاف الزمان واللحظة الحضارية الراهنة وكيف تختلف من زمن لآخر في الثقافة الواحدة فنجد مثلا: في الثقافة العربية قديما حين كانت تزدهر تجارة الرقيق كانت الإماء يمشين عاريات الصدور ولا مشكلة مع المجتمع في ذلك بل كان هو الشيء الطبيعي المعتاد، ولكن مع تغير اللحظة التاريخية أصبح ذلك مرفوضًا الآن وعلى المرأة أن تتصف بالحشمة وخاصة منطقة الصدر.

(2) واختلاف اللغة يعود إلى اختلاف المعنى والدلالة من ثقافة لأخرى، والمراوغة لبعض المصطلحات التي يصعب تحديديها بدقة.

(3) Emrys Westacott,Relativism,Internet Encyclopedia of Philosophy, Alfred University, U. S. A. http://www.iep.utm.edu/relativi/

ولذلك عرفها فيرآبند، أي النسبوية، بأنها غامضة مثلها مثل باقي المصطلحات الفلسفية الأخرى، ولكنه يستخدمها بمعنى مختلف فيقول: «إن النسبوية التي أقدمها هنا ليست عن المفاهيم، وإنما هي عن العلاقات الإنسانية، إنها تتعامل مع المشكلات التي تنشأ عن صراع الثقافات المختلفة أو الأفراد، مع العادات والأذواق المختلفة»[1] وبهذا المعنى تحديدا أرادت الفلسفة النسوية أن تكون الإبستمولوجيا النسوية نسبوية من هذا المنطلق، تحترم الرؤى والمعتقدات المختلفة وتحارب الهيمنة والسيطرة على كل المستويات سواء سيطرة ذكورية على المجال المعرفي أو سيطرة ثقافية وإمبريالية واستعمارية لدولة على أخرى.

وانطلاقا من تعريف رولان أومنيس لنظرية المعرفة على أنها «نظرية المعرفة كما أفهمها هي مخطط يهدف إلى أن يفسر لنا كيف يمكن للوعي البشري أن يعرف العالم، العالم الذي يطيع القوانين الخاصة به. وعلى هذا فالأمر مباراة بين العالم والوعي»[2] فإن كان الأمر كذلك يرتبط بوعي الإنسان، هذا الوعي الذي كان بسيطا للغاية في البداية ويمكن تحليله، وعليه وضعت نظرية المعرفة الكلاسيكية، فإن هذا الوعي الآن، ومع التقدم العلمي المهول وخصوصا نظرية الكوانتم، لم يعد سهل على الإطلاق ليتم تحديده أو التعبير عنه بشكل محدد؛ لذلك أمست النسبوية تمثل أمثل الحلول، على الأقل في اللحظة الراهنة.

اتخذت المناهج النسوية والفلسفة النسوية عموما النسبوية ذريعة ضد الأنساق المعرفية القائمة، وتم وصف المناهج النسوية بكونها مناهج نسبوية سواء من قبل الفلاسفة النسويين أو حتى الفلاسفة الغير نسويين، وكانت النقطة الأولى لهم تتمثل في أن عامل الجنوسة سوف يؤدي إلى صعوبة تحقيق الموضوعية والحيادية المطروحة في الفكر المعرفي الكلاسيكي، فهم يعودون إلى مفهوم المعرفة الكلاسيكية «والذي يفترض أن الجنس هو عامل من عوامل الشوائب الأيديولوجية التي تضعف من تمييز الحقيقة والقيمة:

(1) نقلا عن خالد قطب، أنسنة العلم، مرجع سابق، صـ 204.
(2) رولان أومنيس، فلسفة الكوانتم، فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 350، أبريل 2008، الكويت. صـ 346.

وهـو ما يهـدد تحقيق معرفة موضوعية محايدة وسـليمة عالميا»[1]. وتؤكد كـود كيف أن هذه النقطة تحديدا ترفع من سقف تطلعات النسبوية وتعدها كما تقول كود ورقة رابحة للنسوية.

ولكن للنسـبوية صور شـتى، فهنـاك النسـبوية الثقافيـةCulture Relativism وهي مرتبطة بفلسفة الحضارة وفي الرؤية الفلسفية للثقافات وعلاقاتها وتداخلاتها، وهي مرتبطة أكثر بحركة ما بعد الاسـتعمار وتعتـبر مهمة أيضا بموضوع البحث هنا. وهناك النسـبوية المعرفيـةEpistemic Relativism وهـي مصطلـح في نظرية المعرفة، أي في الإبسـتمولوجيا المحدثـة وهي الجزء الأكثر أهمية والأكـثر تعلقا بموضوع البحث، والنسـبوية الأخلاقية Moral Relativism وهـي وجهة نظر تـرى أن الأحكام الأخلاقية والاعتقادات السـائدة عن الخطأ والصواب، السـيئ والحسـن كلها أمور ترجع إلى الإطار الثقافي الذي تنشـأ فيه. والنسـبوية المفاهيمية Conceptual Relativism وهي تعني أن اختلاف تعريفات مفاهيم مثـل الموضوعيـة والوجود، تبعا لاختلاف المفاهيم من مكان لآخـر ومن زمان لآخر أيضا، وهذا الاختلاف لا يعني أن أحدهما على خطأ وإنما يعني أن التعريف له سياقه الخاص، وهذا السـياق هو المسـؤول عن تعريفه على هذا النحو. التنوع التاريخي والثقافي هو الذي يقدم لنا أشكالا مختلفة من نسبية المفاهيم، وهناك أكثر من طريقة لوصف الموجودات، فالفكر السـائد منذ كانط هو أن العقل البشري ليس قوة سـلبية لتمثيل واقع مستقل، وإنما له دور فعال في تشكيل الواقع وبنائه، وتضيف النسبوية المفاهيمية، وتطويعا واستخداما لما ذهب إليـه كانط: «إن البشر قد يبنون الواقع بطرق مختلفة، ويرجع ذلك إلى الاختلافات في اللغة والثقافة بينهم»[2] وكل ما يهمنا هنا هو النسـبوية الثقافية والنسبوية المعرفية بشكل كبير، أو على الأقل الإطار الخاص بفلسفة لورين.

(1) Kathrin Hönig. Relativism or Anti - Anti - Relativism? Epistemological and Rhetorical Moves in Feminist Epistemology and Philosophy of Science. European Journal of Women's Studies, SAGE Publications (UK and US), 2005, 12 (4), pp.407 - 419.

(2) Maria Baghramian, J. Adam Carter, Relativism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Fri Sep 11, 2015.
https://plato.stanford.edu/entries/relativism/#RelCon

ومن خلال كتابات لورين يتضح لنا أنها تقوم على الدوام بالربط بين النسبوية المعرفية والنسبوية الثقافية، فتستخدم مصطلح Relativism بكلا المعنين السابقين، بل وتعتبر أن النسبوية الثقافية هي المنطلق إلى النسبوية المعرفية، أي أن النسبوية المعرفية نتيجة منطقية مترتبة على النسبوية الثقافية. وهي تربط أيضا النسبوية بشكل عام بفلسفة ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار والإمبريالية الثقافية وانهيار المطلقية والحقيقة الواحدة التي كانت في عصر التنوير وفي الفلسفة الحديثة برمتها.

لذلك يمكننا أن نحدد موضوعنا هنا على أن المقصود هو النسبوية المعرفية، تلك الخاصة بعملية إنتاج المعرفة، وهي أن المعرفة نسبية، والتي يعرفها مراد وهبة في معجمه الفلسفي كالتالي: نسبية المعرفة Relativity Of Knowledge على أنها «(1) عند هاملتون هذه النسبية من ثلاثة وجوه: فإنها تقوم في نسبة بين حدين يجمع بينهما في الحكم، ونسبة بين ذات عارفة وموضوع معروف يحد أحدهما الآخر، ونسبة بين جوهر وعرض فيدرك الجوهر، فكل جوهر مدرك إذن نسبي، ولهذا فإن المطلق لا مدرك. (2) عند كانط هذه النسبية ترجع إلى استحالة موضوعات الميتافيزيقا: الحرية، والخلود والله. (3) عند سبنسر هذه التسمية تستند إلى القول بأن أي فكرة يستحيل إدراكها إلا عندما نعارضها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها، وعلى ذلك يستحيل إدراك المطلق لأنه لا يوجد شيء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه.»[1]

ثالثا: النسوية والنسبوية

في كتابها «الأماكن الخفية: مقالات عن مواقع التمايز الجنسي»، وبالتحديد في المقالة المعنونة بـ: «هل يجب أن تكون النسوية نسبوية رغم كل شيء؟»، تحلل لورين كود مفهوم النسبوية وعلاقته بالنسوية وطريقة المقاربة له من قبل النسويات. فتبدأ كود بتسليط الضوء على ذلك المناخ المشحون ريبة تجاه هذا المفهوم، ذلك الذي تعمل فيه النسويات؛

(1) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص733.

حيث تعد النسبوية سبة في جبين من يتبناها. فمن المسلم به أن المناخ الفلسفي العام لا يتعامل مع نظرية المعرفة إلا كونها تلتزم بمقاربة معايير معينة تم اختبارها من قبل الجماعة العلمية، فهم يركزون عملهم على تقوية ودعم الشروط والمعايير اللازمة لإنتاج المعرفة ودحض آراء الشكاك حيالها، لذلك على النسويات الإبستمولوجيات أن يبتعدن تمامًا عن النسبوية إن كن يردن أن يخضن في مجال الإبستمولوجيا؛ وإلا فسوف تكون دعواهم مرفوضة منذ البداية لإصابتها بجرثومة النسبوية، تلك التي يفزع منها التوجه الفلسفي الرسمي في إنتاج المعرفة.

وهنا تقول لورين: «خطابيًا، وباستمرار، يرسخ مجال الإبستمولوجيا السائدة بأنه يجب على الممارسين الذين يرغبون في دخول شرعي مقبول في المجال المعرفي نبذ كل النزعات النسبية»[1]. وتخص لورين به ما بعد الوضعية في الفلسفة الأنجلو أمريكية. ولكن في نفس الوقت، وبحسب لورين، سوف تقع النسوية في تناقض فج؛ لأن الدعاوى النسوية تقوم على الاهتمام بذات العارف وموقعه وظروفه، مما يعني نسبية المعرفة، ومن ثم تقع النسوية في «فخ النسبوية» حتى ولو لم ترد النسويات ذلك. ولكن تقترح كود على النسويات تجاهل كل هذه الاتهامات الموجهة للنسبوية والخروج والإعلان عن نسبويتهم.[2]

ولكن نظرا لما فرضه الاتجاه السائد في الإبستمولوجيا، راحت الإبستمولوجيات النسويات، وفي إشارة شبه طقسية، تؤكدن على أنهن بعيدات كل البعد عن النسبوية، وأن الاهتمامات بالذاتية والموقعية لا تتشابك مع النسبوية المعرفية في أية نقاط، ولكن فقط بها شيء من النسبوية من الناحية الاجتماعية والثقافية والتاريخية. وهنا تدين دونا هاراوي النسبوية وتقول بأنها طريقة حيث لا توجد في أي مكان بينما تدعي كونك في كل مكان بشكل متساوي. كما تؤكد ساندرا هاردنج أن إبستمولوجيات الموقف النسوي تدعوا إلى الاعتراف بنسبية تاريخية أو اجتماعية أو ثقافية ولكن ليس من أجل نسبية إحكامية أو نسبية معرفية. وكذلك نجد أيضا هيلين لونجينو تحذر من أن التخفيف

(1) Code. L. Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations. New York: Routledge, 1995, P185.

(2) Ibid.p185 - P186.

من الحدود التجريبية/ النظرية لا يحتاج إلى ... ويجب ألا يؤدي بنا إلى نسبوية جامحة. كما نجد لين هانكنسون نيلسون تقاوم النسبوية بدعوى أنه يمكننا وينبغي علينا أن نميز بين المعتقدات والنظريات المبررة وبين النظريات غير المبررة. وكل ذلك مما يؤكد ضمنا رفض النسبوية لأنها لا تنتمي إلى النوع الذي يمكن تبريره»[1]. لذلك عملت كود على توضيح أسباب نبذ النسبوية ومحاولة إيجاد طرق للمواجهة وكذلك محاولة الإيحاء للإبستمولوجيات النسويات بأن النسبوية خير لهن، ولكن مع التعديل والمعالجة للمفهوم الفضفاض الشائع عن النسبوية، والذي حمل برواسب تاريخ طويل ومضلل.

وتحلل كود كيف اكتسبت النسبوية سمعة سيئة لدى فلاسفة الاتجاه السائد في الإبستمولوجيا، وكعادتها تعود باحثةً ومنقبةً في الجذور فترجع إلى البدايات عند الإغريق، وتحديدا مع بروتاجوراس ومبدأ «الإنسان مقياس كل شيء»، وبالطبع كانت فوضى عارمة ترتبت على ذلك المبدأ مما وضع الفكر الإغريقي آنذاك في ورطة حقيقية أدت إلى انهماك الإبستمولوجيين في تحديد شروط صارمة للمعرفة ورفض ما يناقضها. واستمر الوضع الذي جعل الإبستمولوجيين المعاصرين الآن يشددون على رفض النسبوية ويؤكدون أنها ليست بالمبدأ الجيد أو القابل للطرح على طاولة المناقشة لما يخلفه من فوضى عارمة ورفع شعار: «كل شيء يصلح»، فلا نستطيع بالتالي التمييز بين دعاوى المعرفة المختلفة ولا حتى التمييز بين ما يصلح أن يكون معرفة أو لا مادام الإنسان وحده وذاته المفردة هما المعيار والحكم والفيصل.

لذلك مثلت النسبوية في الفكر الفلسفي منذ ذلك الوقت وحتى القرن العشرين - الفوضوية، إذ تؤدي إلى معرفة فوضوية لا يمكن بها أو عليها أو عنها التعبير بشكل عالمي؛ ولذلك اتجهوا إلى الموضوعية والعقلانية والحيادية كذريعة لما خلفته النسبوية من فوضى. وانطلاقا من هنا تكون الأسباب الواضحة لرفض النسبوية إنما تعود بالأساس إلى الافتراضات والمحظورات التي حُمّلت مفهوم النسبوية، والتي يقيمها التيار السائد الرسمي،

(1) Ibid, P186.

وليس على تحليل المفهوم[1] و إعادة فحصه و إعمال العقل والمنطق فيه، فتقول كود: «أعتقد أن الأسباب التي تجعل من تهديد النسبوية يبدو جديا، هو استنتاجها من الافتراضات التأديبية والتحظيرية التي تبناها التيار السائد أواخر القرن العشرين، وكذلك من عواقب النسبوية في الواقع العملي وخاصة العارفين المتموضعين (أي ما يتعلق بموقع العارفين)، وذلك أكثر مما هي استنباطا من الإملاءات الطبيعية للعقل والمنطق المدققين»[2] ومن هنا فإن هذه الافتراضات والمحظورات يتولد عنها الممارسات الإمبريالية مما يجعل إعادة النظر في النسبوية أمرا بالغ الأهمية و يستحق العناء.

وفيما يخص المذاهب التجريبية والوضعية ونظريات المعرفة العقلانية، الكلاسيكية منها والأكثر عصرانية، عملت جميعًا (عن غير قصد ربما) على تشويه سمعة المرأة، إلى جانب معرفة البشر المحكوم عليهم بأنهم غير مؤهلين وكذلك المعرفة التي ينتجها الناس من الأعراق والألوان، والثقافات المختلفة والتي تختلف عن المعرفة التي ينتجها صانعي المعرفة المعترف بهم.

ومن هنا تقريبا، فإن مفهوم المعرفة قد تم تحديده من قبل المتخصصين ليغدو معبرا فقط عن المعرفة التي ينتجها الرجل الأبيض المتعلم والمثقف وهو نفسه ذلك الرجل الذي يشغل مواقع السلطة التي تمنحه موقع إصدار القرارات والحكم على ما يعد معرفة وما لا يعد معرفة. «وبما أن نظرية المعرفة، كما أفهمها، يجب أن تهدف إلى إيضاح وتفسير الممارسة لتحديد كيف يمكن للناس أن يعرفوا و يتصرفوا ضمن الهياكل والمؤسسات الثقافية والوضعية والاجتماعية الخاصة التي يعيشونها، وأن يدرجوا ذلك الفهم لمنطقهم الخاص - فإن ما يهم هو التأثير العملي لأي مشروع نظري، وانفتاحه على التعديل عندما تكشف

(1) ذلك التحليل للمفاهيم هو ما تحفل وتحتفي به تلك الفلسفة التحليلية أو منهج التحليل اللغوي، ولكن هذا المنهج التحليلي لم تُعمله هذه الفلسفة في هذا المفهوم، مفهوم النسبوية... وهذا ما قامت به لوين كود عوضا عنهم.

(2) Code. L. Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations. P190.

هذه الممارسة عن نواقصه القصيرة»[1]. ولذلك يتضح لنا كيف أن مفهوم النسبوية السائد يرسم لنا صورة فوضوية للمعرفة هي سبب الرفض والاستبعاد المجحف، ولكن النسوية في حاجة إلى النسبوية من أجل تأكيد أفكارها وإعادة الاعتبار إلى الخبرة الفردية والدور المعرفي للمهمشين؛ لذلك عليهن تحديد مفهوم جديد للنسبوية يتلافى الانتقادات السابقة ويدعم أفكارهن.

فلقد قدمت النسويات بالفعل تحليلا مقنعا لنقد الثنائيات[2] مثل العقل/العاطفة، الحقيقة/القيمة، الموضوعية/ الذاتية... إلخ، كما فسرن لماذا يتم استحسان الجزء الأول دائما من الثنائية مثل تفضيل العقل على العاطفة أو الحقيقة على القيمة أو الموضوعية على الذاتية، فتقول كود: «لقد سعت منظّرات النسوية، بشكل مختلف، إلى التخلّص من هذه التعارضات، وإعادة تقييم شروطها، وطرحها على أنها جدليات بدلاً من كونها انقسامات صارمة، أو للتفاوض على مسار يتجنّب الانحياز الشديد لأي من الجانبين»[3]. ولكن تحاجج كود أنه حتى الإبستمولوجيات النسويات اللائي استطعن كشف التحيز الذكوري الكامن في موضوع الثنائيات وإعادة بناء المعرفة بشكل جديد بدلا عن التناقضات الموجودة في الثنائيات المطروحة، هن أنفسهن لم يستطعن الخروج عن مفهوم النسبوية الضيق المتداول، وانسقن في عرض للنسبوية في إطار من ثنائية أخرى كونها معارضة للعقلانية والواقعية، وبالتالي لن يقبل أحد أن يوصف بكونه لا عقلاني ولا واقعي ويعظم فقط من شأن الذاتية؛ لذلك فعمل النسويات سوف ينحصر في البداية على إخراج النسبوية من تلك الثنائية التي تجعلها تبدو لا عقلانية وذاتية ومناهضة للواقعية، والأفضل أن تتخذ النسوية من النسبوية منهجا لها لفضّ الثنائيات ورفض العالمية في التفكير وفكرة صناعة

---

(1) Ibid.

(2) منطق الثنائيات المتعارضة في التفكير هو منطق مجحف ولا يؤدي إلى شيء في النهاية، بل ويقوم بحصر الخيارات المتاحة في حياتنا المتنوعة ما بين الشيء ونقيضه فقط، وتعتقد الباحثة أن التخلي عن هذا المنطق في التفكير سوف يفتح المجال المعرفي للتنوع والتعدد والرؤية الشاملة التي تبتغيها النظرية النسوية والتي تصب في النهاية لصالح الإنسانية عموما.

(3) Code. L. Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations, P191.

معرفة صالحة لجميع البشر من مجموعة من العلماء يعتقدون أنهم وحدهم المتصفين بالأهلية لإنتاج المعرفة للآخريـن وفرضها عليهم كونهم الأنضج عقلا والأميز فكرا، ومن ثم تعتبر معرفتهم عالمية وصادقة وحقيقية أيضا، لذلك فالنسبوية هي الخيار الأفضل للنسوية حتى لا تصبح جزءا من منظومة القمع[1].

وتبـين لورين الخطة التي يمكن للنسـوية وضعها من أجل إعادة بناء مفهوم النسـبوية والاستفادة من مدلولاته التحررية في تحسين وضع النساء، فتقول: «افتراضي هنا في أن تتخذ النسوية خطوة جريئة في تبني إعادة هيكلة مفهوم النسبوية والاستفادة من قدرته التحولية والتحريريـة والتـي يمكن أن تكـون أيضا سـياقية وواقعية ومدركة لموقعيـة كل موقف معـرفي»[2]. وتحاول كود من خلال تحليلاتها فض النزاع بـين المطلقية والعالمية من ناحية، والنسـبوية مـن ناحية أخرى، فتقـول مثلا: «يمكن للحقيقـة العالمية والنسـبوية الامتثال للواقـع في النهاية والاحتكام إليه ومن ثم فض النزاع. فمثلا، يفترض عالميا أن هناك حقيقة ثابتة، يمكن للبشر أن يكتسبوا فيها معرفة أفضل وأحسن، حتى يتحقق القرب من الكمال، وأن الحقائق التي تم وضعها الآن ستكون صحيحة في كل الأوقات»[3] في حين ترى النسبية أن هنـاك رؤى متعـددة ومختلفـة للواقع ليس بالـضرورة أن تكون إحداهـا خاطئة ولكن متعـددة ومتنوعه الجوانب، كما لا يهم هنا الاسـتغناء تمامًا عن التفسـيرات القديمة بأخرى جديدة؛ لأنها ببسـاطة تمثل تفسـيرا مختلفا مرتبطا بظروف أخـرى مختلفة أنتجته وهو يمثل جـزءا من الحقيقة فعلا، ومما يدعم هـذا أننا «نجد في أواخر القرن العشرين تجدد الاهتمام بنظريـة الألوان لجوتـه[4]، وظهور رؤى جديـدة في المعرفة الطبية العلميـة لإدراج الوخز

(1) Ibid.P193 - P194.

(2) Ibid.P195.

(3) Ibid.P198.

(4) يوهان فولفغانغ فون غوته Goethe، هو كاتب وعالم ألماني، قدم جوته بحثا من 1400 صفحة يتناول فيه موضوع طبيعة الألوان والأطياف وإدراك الإنسان لها، وكذلك قدم تحليلا لانكسار الضوء وتكيف العين مع الظلام. وقد تعارضت آراء جوته مع آراء نيوتن حول الألوان؛ فقد نظر نيوتن، والفيزيائيين على دربه، للون كمحض مشكلة فيزيائية باعتباره عبارة عن جسيمات أو موجات ضوئية ذات تردد محدد، وكل تردد=

= يعطي لونا بعينه، ومن ثم يدخل إلى أعيننا، وما على عقولنا سوى وصف هذا التردد في صورة «لون». وفي المقابل من هذه النظرة، يرى جوته أن أحاسيس اللون التي تصل إلى أدمغتنا إنما تتشكل بدورها من خلال طبيعة إدراكنا، من خلال آليات الرؤية البشرية والطريقة التي تعالج بها أدمغتنا المعلومات.
وسعى جوته في هذه النظرية إلى اشتقاق قوانين هارمونية الألوان، وكذلك الكشف عن الطرق الفسيولوجية في وصف الألوان والظواهر البصرية الشخصية بشكل عام. والنتيجة النهائية التي ينتهي إليها جوته في بحثه ليست مجرد أن ما نراه من الألوان إنما هو ليس الألوان في ذاتها وإنما هي إجراءات ومعالجات الدماغ والجهاز البصري عليها وحسب، فقد تكون هذه النتيجة قريبة من النظرة المتعمقة بعض الشيء، وإنما يصل بنا إلى أن هذه المعالجات تأتي لنا بألوان غير ما يفترض أنها كائنة في الواقع. فعنده أن الإحساس بـ «الألوان المكملة» لا ينشأ من مجرد تصرفات على أعيننا، وإنما هو إلى ذلك - وبشكل ملموس وفعال - من تصرفات جهازنا البصري.
والمقصود بالألوان المكملة هي تلك الناتجة عن مزج لون أولي بآخر (ثانوي) مشتق من اللونين الآخرين المتبقيين، (أي أن هذا المشتق هو لون ثانوي ناتج عن لونين آخرين لا يكون اللون الأولي الداخل في عملية المزج معه أحد هذين اللونين؛ إذ أن نسب المزج هنا لها الدور الحاسم في نتاج المزج). وعند القيام بهذا المزج بين هذا اللون الأولي واللون الثانوي المكمل له، ينتج إحدى الألوان الحيادية الآتية: الأبيض، والأسود، والرمادي الفاتح. وما يريده جوته هنا هو أن هذا اللون الحيادي الناتج إنما هو ما يتراءى لأعيننا، ولكن الواقع شيء آخر.
See, Goethe's Color Theory,Color Vision And Art, webexhibits.
http://www.webexhibits.org/colorart/ch.html

وبحث جوته عن الألوان :
Johann Wolfgang von Goethe, Theory of Colours (Dover Fine Art, History of Art), Charles L. Eastlake (Translator), Dover Publications, October 6, 2006.

ونحن هنا إنما أولينا اهتماما لمثال نظرية الألوان عند جوته الذي ساقته لورين من بين أمثلة عدة؛ هذا الاهتمام لأننا نرى في هذا المثال تحديدا ما هو أعمق وأبعد مما حاولت لورين توثيقه، أي النسبوية في العلم. فمضمون نظرية الألوان إن صح علميا فإنه إنما يؤدي إلى ما أدت إليه الثورات الفيزيائية الحديثة، كثورة الكوانتم، من مرامي فلسفية، هذه المرامي تشي بأننا حين نقصد بوعينا العالم، فإن ما نراه حقا ليس العالم كما هو، وإنما هو تمثلاتنا له، وما اتفاق أغلب البشر حول موضوع ما من موضوعات العالم الخارجي إلا لواحدية قوانين الواقع - البعيدة عن متناول إدراكنا بعدا يكاد يكون نهائيا - بالنسبة لذات الإطار المرجعي من ناحية، وللتطابق - التقريبي، وذلك إذا ما استثنينا بعض الحالات الشاذة المتمثلة في المصابين بخلل فيسيولوجي وكيميائي في المخ (المرضى العقليين) - بين وظائف الدماغ بين البشر تقريبا من ناحية أخرى. وإن صحت نظرية جوته فإنها تمثل تأكيدا من داخل العلم المادي الفيزيائي والفسيولوجي على هذه الرؤية، ومن ثم فإن الحديث عن الموضوعية والحيادية المطلقة إنما يعد - بعد هذه الإثباتات - ضربا من اللغو.

بالإبـر أو العلاج بالأعشـاب القديمة موضـع التنفيذ، وهما مجرد أمثلة بسـيطة»[1] مما يدعم كون النسبوية كمنهج يمثل ضرورة معرفية في ظل الأوضاع الحديثة.

ولكـن تظـل المشـكلة القائمة هـي تدعيم النسـويات للنسـبوية الثقافيـة والتاريخية والاجتماعيـة في حـين تنكرهن للنسـبوية الإبسـتمولوجية، وعـلى الرغم من عـدم إنكار لورين للأهمية الكبيرة للنسـبوية الثقافية التي سـوف تسـتخدمها هـي أيضا كمدعم قوي لرؤيتها لما بعد الاستعمارية، إلا أنها مازالت تعتبر النسبوية المعرفية تمثل الأهمية العظمى، وإنها المدخل القوي للنسـوية للتغيير والحد من الظلم والتهميش الواقع على النسـاء وتغيير المعرفـة السـائدة والتمكـين لهن، فكود دومـا ما تهتم بالأسـاس المعرفي وترى أنه السـبيل الأقـوى للتغيير، وما دون ذلك سـوف يكون طوابق بنائية ولكن دون أسـاس قوي يصمد لموجات النقد الموجهة للنسـوية بشـكل عام. لذلك تضع لنا كود مفهومًا جديدًا للنسبوية الإبستمولوجية بحيث يتفادى نقاط الضعف الشائعة في النسبوية، وتقنع النسويات من ثم بأهمية النسبوية الإبستمولوجية وتبنيها كمنهج معرفي تغييري ثوري.

رابعًا: النسبوية الإبستمولوجية

من خلال تحليلاتها السـابقة للنسـبوية، بينت كود كيف أن النسبوية الإبستمولوجية هي الخيار الأفضل كونها تقدم خيارات متنوعة ومتعددة تتناسب بشكل كبير مع التطورات الحديثة والمعاصرة. ولكن يبقى التساؤل المهم لكود هنا: « كيف قد تحتاج النسبوية لإدخال بعض التحسـينات والتعديلات لتتناسـب مع السـياقات المختلفـة؟»[2]، فتحاجج كود بأن النسـويات مع العـام 1990 أصبحن على دراية ووعي بالرؤيـة الإمبريالية التي تقف وراء المركزية الأورو - أمريكية والسـيطرة الذكورية التي تشـكل الحضارة الغربية. وأصبحن أكـثر دراية بمواضع الهيمنة في العلم الاجتماعي الوضعي والآثار السـلبية التي خلّفها، كل ذلك صب في مصلحة النسـبوية التاريخية والثقافيـة. بالإضافة إلى ذلك، نجد أن الخصائص

(1) Code. L. Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations. P199.

(2) Ibid.P200.

العامة للتاريخ ودراسة الثقافات تثبت مع الوقت كونها متنوعة ومتعددة، ومن ثم نسبوية؛ لذلك آمنت النسويات بالنسبوية التاريخية والثقافية، ولكنهن ابتعدن عن نطاق عمل النسبوية المعرفية لما لها من صورة سيئة في الأوساط العلمية.

وتقول لورين مستشهدة بما قالته ساندرا هاردنج في هذا الصدد: «بالنسبة للنسبوية المعرفية فهي قصة أخرى - كما تقول ساندرا - حتى لو كان تبني النسبوية المعرفية يمكن أن يكون له معنى في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية الأخرى، فإنها تبدو سخيفة كموقف معرفي في الفيزياء أو البيولوجيا»[1]. وتدعم هاردنج دعواها بضرب مثال يبين مدى سذاجة النسبوية الإبستمولوجية وفجاجتها فتقول: «لا توجد معايير عقلية من حيث المبدأ للفصل بين ثقافة تدعي أن الأرض مستوية وثقافة أخرى ترى أنها مستديرة»[2]؛ ومن ثم فإن النسبوية المعرفية موقف ساذج لا يمكننا نحن النسويات أن ننتهجه. وتحاجج لورين هنا بأن المخاوف الغالبة من النسبوية تتمركز في مرور مبدأ «كل شيء يصلح»، مما يؤدي إلى انتشار الفوضى، وكذلك النفي التام لمبدأ المطلق سوف يؤدي بدوره إلى فوضى عارمة، فتبرر كود قلق هاردنج من النسبوية المعرفية بأنها سوف تجمد فكرة وجود ثابت ما: «النسبوية المعرفية سوف تدعم وجهة النظر العدمية المتضمنة في تصريح دوستويفسكي (الذي قاله على لسان إيفان كرامازوف) أنه: «إذا لم يكن الله موجودًا، فكل شيء مسموح»[3].

ولكن كود هنا ترد على قلق هاردنج بأن العلمانية الساحقة التي بلغت العديد من المجتمعات في نهايات القرن العشرين والتي أضحت تؤمن بفكرة موت الإله، لم تسمح لمبدأ «كل شيء يصلح»، كما لم تنشر الفوضى فكرة أنه لا حقيقة مطلقة على الإطلاق، وإنما تمت مناقشة الأمر بالصور المعتادة. ولم يكن هناك شيء مستغرب، والمشكلة الحقيقية للنسبوية الاجتماعية تعود إلى تاريخها السابق وكل ما على النسويات هو إعادة تحديد المفهوم، لذلك تقدم طرح غير مسبوق للنسبوية الإبستمولوجية للخروج من المأزق الراهن.

(1) Ibid.P201.
(2) Ibid.P202.
(3) Ibid.P203.

النسبوية المقيدة Mitigated Relativism[1]

علينا في البداية أن نوضح أن نظرية المعرفة النسوية تقوم على ركيزتين أساسيتين في اختلافها عن الإبستمولوجيا السائدة، وهما:

- ❑ الجنوسة.
- ❑ موقع العارف.

ويتم تحليل المعرفة، بحسب النظرة النسوية، انطلاقا من دور الجنوسة وموقف العارف، وانطلاقا أيضا من الإطار الثقافي والاجتماعي والتاريخي واللغوي وكل الأطر التي يندرج تحتها هذا العارف. ومن ثم فلن يفلح الأمر مع الموضوعية التقليدية التي تستلزم فصل ذات العارف عن موضوعه، فكان لابد من تفنيد مفهوم الموضوعية التقليدية واستبداله بمفهوم نسوي جديد، فعملت ساندرا هاردنج على بلورة مفهوم «الموضوعية القوية» Strong Objectivity وعرفتها بأنها لا تتجاهل القيم الاجتماعية وإنما تنطلق من خلالها، وبدلا عن عزل العارف، أصبحت تستلزم تفاعل العارف مع موضوعه. والتعبير عن هذا التفاعل في البحث من قبل الباحث يقدم موضوعية أقوى من المعهودة، وتقول هاردنج: «الموضوعية القوية هي القضية المتعلقة - وببساطة متناهية- بأن نتعلم رؤية أنفسنا كما يرانا الآخرون»[2].

وتنطلق الموضوعية القوية أيضا من اختلاف موقع العارف، وهذا الاختلاف يؤدي إلى التنوع في المواقف، وبالتالي تكمن المشكلة في أي موقف تتحقق من خلاله المعرفة

(1) تعني بالإنجليزية «Cambridge dictionary» to make something less harmful, unpleasant,or bad ولذلك وانطلاقا من وصف لورين للمصطلح بأنه مضاد للنسبوية المطلقة أو النسبوية النقية، فربما تكون الترجمة العربية لها النسبوية المقيدة أو النسبوية المحدودة أو النسبوية المخففة، ولكن الباحثة تعتقد بأن النسبوية المقيدة هي الأكثر ملاءمة هنا؛ لأن كود تصف ما تعنيه بالمقيدة بأنها تتقيد بالواقع المادي والاجتماعي والسياسي للأشياء.

(2) نقلا عن، شارلين ناجي هيسي وبايبر باتريشا لينا ليفي، مدخل إلى البحث النسوي، مرجع سابق، ص36.

ونستطيع تحديد الحقيقة؟ وهي عبارة عن خبرات متعددة بمواقع مختلفة، فلم تعد الموضوعية وحدها كافية لأنه ينبغي أخذ كل المواقع في الاعتبار و إعطائها نفس الأهمية، ومن المفترض احترام ذلك، ولكن جويس مكارل نيلسن تقول: «يمكن القول بعدم وجود حاجة إلى تحديد رأي ما باعتباره أكثر صحة من غيره، ولكن سوف تأتي لحظة ما - مثل لحظة ضرورة اتخاذ قرارات مهمة ما - سيتعين فيها تبني رأي ما بشأن الواقع الاجتماعي»[1]

وهنا تظهر الأزمة، هل يتم تفضيل خبرات وتجارب معينة أم ماذا؟ كان الحل بعرض جميع الخبرات ووضعها في نفس المكانة من الأهمية وأنه لا مشكلة بأن تكون واحدة فقط صحيحة، بل يمكننا التحاور مع الجميع ونحاول أن نخلص من مشاركة الأفكار بما يتم الاتفاق عليه و «تشجع هلين لونجينو على تطوير مواقع «الخطاب النقدي» داخل المجتمعات وفيما بينها، بحيث يمكن لأعضاء المجتمع في تلك المواقع التعبير بحرية عن رؤاهم وكذلك الدخول في حوار مع مجتمعات أخرى حيث تختلف الخلفية المشتركة»[2]

وهنا تتقدم رؤية جديدة، وهي أن تتمثل الموضوعية في «المشترك بين الذوات» Inter - subjectivity. ومع الوقت ازداد الأمر تعقيدا وكان لابد من وجود حلول أخرى، وتم الانتقال من الموضوعية إلى النسبوية مما يعني الكل على حق والكل صحيح انطلاقا من مطابقة آرائه للإطار الاجتماعي والثقافي الذي تنتمي إليه المعرفة المنتجة.

تناصر لورين النسبوية النسوية وتؤكد على ذلك بقولها: «المعرفة نوعيا متغيرة، فبعض المعارف تكون أفضل من أخرى، النسبوية هي الاختيار الجيد، حيث إنها تضع في اعتبارها الاختلافات النوعية تلك وتقوم بتحليل تأثيرها على عملية المعرفة»[3] ولكنها في الوقت نفسه ترى أن المصطلح فضفاض وغير محدد بدقة مما يفتح الباب لموجات عاتية من النقد لما يسمي مبدأ « كل شيء يصلح» أو « كله ماشِي»، وتؤكد على أنها أثارت الأذهان بشأنها وهذا ما

(1) المرجع السابق، ص126.
(2) المرجع السابق ص126.
(3) Code, Lorraine, What Can She Know? P4.

حدث بالفعل في «مؤتمر الجمعية الفلسفية الأمريكية الذي عقد في العام 1997 بعنوان: «النسبوية الثقافية والنسوية العالمية»، ووجهت الخطابات للأعضاء ليقدموا اقتراحات لمعالجة المعضلة البادية التي تطرحها المتطلبات المعيارية للنسبوية الثقافية حين تتصادم مع العقيدة الأخلاقية التي يتمسكون بها بشأن ما هو عدل وحق، وأن يقترحوا نموذجا نظريا لمواجهة التهديد الإمبريالي الثقافي المتضمن في «الاستراتيجية العالمية المتفائلة للمقاربة النفعية... التي تدعمها العقلانية الأخلاقية»[1].

جاءت النسبوية إذن كمقابل للمطلقية، ولكن كانت النتيجة أن كلا المفهومين يؤديان إلى نتائج غير مرضية أو متحققة على أرض الواقع، فلا هناك مطلقات ثابتة ولا ثمة نسبوية مطلقة. ومع ذلك، كانت الإبستمولوجيا النسوية ينبغي لها أن تكون نسبوية؛ لأنها تستلزم إدخال عناصر هي نسبوية من حيث لم تكن النسويات تحتسبن، كجنس العارف وموقعه وظروفه كما ذكرنا سابقا. وهنا تجد لورين مخرجا من المأزق، وذلك بأن نستغني تمامًا عن صفة الإطلاق هذه على كلا الجانبين، أي إطلاق المطلقية و إطلاق النسبوية، وأن نفتح باب التنوع والاختلاف بدلا عن التحديد والإثبات والإطلاق المفترض في النسبوية بصورتها الكلاسيكية والمطلقية كذلك.

تحلل كود النسبوية الثقافية التي سوف تصل بنا إلى الذاتية النقية و إعطاء أهمية كبيرة للذات بالصورة النسوية المطروحة، وتدخلها تحت بند «النسبوية المطلقة» التي سوف تحيد عن الأهداف النسوية وتصب في مصلحة الهيمنة والسيطرة مرة أخرى، حيث إنها تعظم من قيمة الذاتية بشكل يصل بنا إلى الذاتوية. فالنسبوية المطلقة كما طرحتها النسوية تعلي من قيمة الفردية لدرجة تصل بها إلى العظمة وتجعلها تقترب من أصحاب نظرية الأنانة (نظرية تؤمن بالأنا فقط)، وهنا تحاجج كود بأن تعظيم الأنا إلى هذه الدرجة سوف يبعدها عن رؤية الأشياء كما هي في الواقع، وسوف يكتفي العارف بأناه المتضخمة في رؤية الأمور من منظوره

(1) لورين كود، كيف نفكر تفكيرًا عالميًا: توسيع حدود الخيال، أوما ناريان وساندرا هاردنج، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري نسوي، مرجع سابق، صـ124.

الخاص المتقيد، والذي ينطلق برؤية حادة ليس بها احتمالية للخطأ، وهذه الرؤية لا يمتلكها البشر عموما، فهم لا يستطيعون الإلمام بكل جوانب الرؤية ولا يستطيع القيام بذلك إلا الإله، لذلك فالنسبوية المقيدة تضع في اعتبارها المنظورات المختلفة التي تنتج عن الرؤية المحدودة للذوات العارفة، ويكون مرجعها الواقع، مما يضمن درجة أعلى من المصداقية.

ونجد أيضا أن النسبوية المطلقة المطروحة من قبل الفلسفة النسوية سوف تجعل الكثير من الممارسات الظالمة للمرأة والمجتمع نسبية ومقبولة، مثل العنصرية والطبقية والتحيز الجنسي وغيرها مما ترفضها النسوية: «النسبوية المطلقة تدعم وتقوي التسامح المفرط غير المسؤول، والذي يشمل أيضا التسامح مع التحيز الجنسي والعنصرية والطبقية ورهاب المثلية والعديد من ممارسات القمع الأخرى»[1] فهي من المنظور النسبوي تنتمي لإطار محلي لا دخل لنا به؛ ومن ثم فكل المعارف صحيحة ولا معايير للحكم وسوف يقع الضرر الأكبر في النهاية على المرأة.

وتنتقل بنا لورين من النقد للنسبوية النسوية إلى وضع حلول للأزمة التي أثارتها هذه النسبوية، ويكمن الحل في أرضية وسط بين النسبوية المطلقة والموضوعية: «في الأرض الوسطى لا يوجد مطلقية أو نسبوية أو غيرهما، فالمشاركة في المناقشات التي تدور حول مستويات من الموضوعية/ النسبوية يعمل لصالح الثنائيات الخاطئة. طبقا لي، أيهن تتجه صوب النسبوية تعد رفضا مريحا للواقعية»[2]. وعليه، ينبغي أن تتحاشى النسوية هذه الثنائيات الخاطئة، وأن تسير في أرض وسطى بين حدي النقيض، وتعمل على وضع الذات في الاعتبار، ولكن بالحد الذي لا يسمح بتمرير مبدأ «كل شيء يصلح»، وتتمثل هذه الأرض الوسطى في نظر لورين في مفهوم النسبوية المقيدة.

وتبين لورين أنه سياسيا لا تستطيع النسويات أن يقررن بالنسبوية المطلقة؛ لأن ذلك سوف يضر بالأجندات السياسية النسوية، فمثلا مقولة مثل «ثبت علميا»

(1) Code, Lorraine, What Can She Know? P319.

(2) Ibid.

التي قد يندرج تحتها الكثير من الأمور التي لا تتفق ووجهة النظر النسوية، ولكنها في ذات الوقت، ومن منطلق النسبوية المطلقة، لا يحق للنسويات الاعتراض عليها، لأنهن لا يملكن معيارا يقمن عليه الحكم: «لن تؤخذ العديد من دعاوى المرأة في الاعتبار مثل ما أثبته العلم مثلا عن طبيعة المرأة المتدنية عن الرجل، أو ادعاء سلامة المخدرات وسلامة وسائل منع الحمل للمرأة، أو أضرار المبيدات الحشرية أو الطاقة النووية. وهذا انطلاقا من أن هناك وجهات نظر متعددة، وكلها على قدر من الصواب؛ وذلك لأنها لدى بعض الناس تراها مضرة والبعض الآخر يرى العكس»[1]. فعلى المرأة إذن أن تنطلق من الواقع لكي تستطيع إثبات الكثير من القضايا المهمة بالنسبة لها مثل العنف والتمييز الجنسي، مثل هذه الأمور ليست افتراضات عقلية لدى الذوات العارفة، وإنما هي ممارسات يقرها الواقع.

ومما سبق يتبين أن النسبوية المطلقة على الطريقة التي عرضت لها النسوية تعمل على تقديم العديد من صور القمع المعرفي عن المرأة، والتي لا يسع المرأة فعل شيء حيالها، ولذلك فإن لورين تقترح حلا لهذه الأزمة في دمج النسبوية الثقافية مع النسبوية الإبستمولوجية بحيث ينتج لنا نسبوية مقيدة على حد تعبيرها، تتلافى عيوب النسبوية الثقافية وتكون أكثر تحديدا وأقل عرضة للنقد: «فإني أقترح أن التفكير العالمي المسؤول لا يتطلب النسبوية الثقافية فقط، بل أيضا نسبوية إبستمولوجية مقيدة مرتبطة بنزعة ارتيابية صحية»[2]

(1) Ibid.

(2) لورين كود، كيف نفكر تفكيرًا عالميًا، مرجع سابق، ص127.

العقلانية الأخلاقية، هو اتجاه حداثي يريد إرجاع الأخلاق إلى العقل وحده باعتباره أعدل الأشياء قسمة بين الناس، بحسب ديكارت. وهذا التصور عن العقل قد جلب الكثير من ويلات الأوهام على الفكر الإنساني والذي تطلب الخلاص منه جهدا كبيرا، إذ أن كانط التقط هذا التصور عن العقل على علاته، والذي التصق به مفهوم «البديهة»، ليقيم عليه مذهبه الأخلاقي القائم على العقلنة باعتبار العقل يولد بمقولات وقوالب موحدة بين البشر في كل مكان وزمان، لا باعتباره ـ وهذه هي النظرة الحديثة - بناء، وحداته الأساسية هي عناصر البيئة والثقافة والسياق الحضاري والاجتماعي.

يتم تقييد النسبوية عن طريق رجوعها إلى حقيقة الأشياء الواقعة، وليس فقط مجرد أفكار بين الذوات العارفة في عالم مجرد، حتى لا تكون النتيجة كما سبق وصفها. فالنسبوية المقيدة التي اقترحتها لورين تضع المنظورات المختلفة في الاعتبار كما تريد النسوية، ولكنها تضيف إلى ذلك كونها مقيدة، فتقول لورين تعبيرا عما سبق: «النسبوية المقيدة»، وهي مقيدة لأنها «مقيدة بحقائق الأشياء المادية والآثار الاجتماعية والسياسية، ولكنها في ذات الوقت تخضع لاعتبارات آليات السلطة (في الفهم الفوكووي/ من فوكو) والتحامل أو التعصب في (الفهم الجادمري / من جادمر) وتنتج معرفة لهذه الحقائق، وهذه المعرفة تلتزم بموقف المعايير الذاتية ولكي تقيدها أو تقلل منها يتطلب ذلك صورة جديدة للنسبوية تكون مقيدة بشكل كامل بالواقع المعرفي»[1]

«إن افتراض كونها يجب أن تكون مقيدة يؤكد على أن ثمة شيء هناك في العالم لنعرفه ونعمل عليه، على الرغم من القيود المحتملة للمعرفة والتحليل» [2]

والبحث النسوي عموما ينبغي النظر له على أنه مجموعة من وجهات النظر، ولكنها ليست الأفضل كما يظهر من النسبوية المطلقة، وذلك حتى لا تظهر بمظهر من مظاهر العظمة الأيديولوجية، والنسبوية سوف تواجه نفس التهمة.

وترد كود على دعاوى نقد النسبوية من منطلق اقتراحها السابق للنسبوية المقيدة فتقول: «يتم توجيه النقد للنسبوية لأنها تستتبع أو تستلزم اللامقايسة، لا تستطيع النسبوية تقييم دعاوى المعرفة نسبيا أو على نحو مقارن، ويستند هذا الحكم على أن النسبوية المعرفية تستتبع نسبوية المفاهيم، والتي بدورها لها سياقات اللغة وسياق المعرفة، مما يعني أنه لا يوجد إطار لغوي محايد للمناقشة ومن ثم القبول أو الرفض»[3]. وبناء عليه تبقى الأمور معلقة ولا توجد أرض مشتركة نقف عليها، وربما هذا ما كانت تقصده لورين من شعارها: «فكر عالميًا وتصرف محليًا» وربما أيضا يمثل التعددية الثقافية كما طالبت من قبل،

(1) Code, Lorraine, What Can She Know? P.321.

(2) Ibid.P.320.

(3) Ibid.P3.

ولكـن في النهايـة لن يكون هناك علـم عالمي أو معرفـة واحدة ولا معايير عالميـة للتقييم، وهذا ما يرفضه العلم، فالعلم عالمي وواضح وثابت من بيئة ثقافية لأخرى.

كما أن الانتقاد الأشـهر للنسـبوية هي أنها تستلزم اللامقايسة، وهذه اللامقايسة تصل بنا إلى عدم إمكانية تقييم دعاوي المعرفة المختلفة لأنها تسـتلزم الإطار المفاهيمي واللغوي والاجتماعـي والثقافي. هذا كله يؤدي بنا في نهاية المطاف إلى عدم القدرة على تحديد ما يعد معرفـة ومـا لا يعد معرفة، لأنه لا توجـد معايير عامة وعالمية يمكـن اتباعها للحكم، وهذا سـوف يسـاعد على تدعيم وجهة نظر المتشـككين في إمكانية امتلاك المعرفة من الأساس. لذلك، على النسبوية الإبستمولوجية وضع استراتيجية لتجنب ما سبق لكي يتم الاعتراف بها وتتحاشى كل هذا الانتقاد والرفض.

وتصـل كـود بتحليلاتها إلى أن النسـبوية النسـوية بالمفهوم السـائد سـوف تؤدي إلى لا شيء، فهي مفرطة في التسـامح الغير نقدي والغير بناء، وسـوف تجعل الأمور تبدو عائمة بشـكل يصعب تقبلها، وتفتح الباب على مصراعيه لقبول العقلانية العلمية رغم مسـاوئها. وانطلاقا مما سـبق، ترى لورين أن المعضلة الأساسية تتبدى في كيفية تقييم دعاوى المعرفة وكيفيـة الحكم على ما يعد معرفة ومالا يعد معرفـة، وكيف نصل إلى ذلك بدون الركون إلى العقلانية المجحفة أو الإبستمولوجيا السائدة، وهذا ما سوف تحاول إيجاد حلول بديلة له.

ومما سـبق يتضح لنا أهمية النسـبوية على المسـتوى المعرفي، والتي تؤكـد لنا على أهمية النسبوية الثقافية على وجه التحديد. وهذا ما جعل لورين تؤكد على مبدأ عدم تماثل العالم، أي عدم تماثل التصورات والرؤى للعالم بالنسبة للثقافات المتباينة، ومن ثم اختلاف معايير الحق والعدالة من مجتمع لآخر، ورفعت شعار: «فكر عالميا وتصرف محليا» How to think globally stretching the limits of imagination، أي فكـر عـلى المسـتوى العالمـي لكن حينما تطبق انظر للواقع المحلي لأفكارك.

كـما تؤكد لورين على أن العلم العالمي أو التفكير العالمي لن يصلح للجميع، ووصفت المطالبـات التي تدعـم مثل هذه الآراء بالإمبرياليـة الثقافية والاسـتعمار، وأن الدول التي

تنادي به وتدعو إليه ما هي إلا دول لها أغراض استعمارية، وهذا ما يؤكده الواقع؛ فالدول الاستعمارية هي التي تهتم بمثل هذه الموضوعات وتعقد لها المؤتمرات وتحاول فرضها، أما باقي الدول فلا مشكلة لديها.

تنتقد كود بشدة الثقافة الأمريكية باعتبارها ثقافة استعمارية مهيمنة، وتحاول أن تحلل لنا إمكانية قيام نسوية عالمية قائمة على النسبوية بمفهومها الجديد الذي يجمع بين النسبوية الثقافية والنسبوية الإبستمولوجية، وتحاول أن توضح أن النسبوية، ورغم مساوئها إذا طُرحت بشكل مفتوح، إلا أنها أفضل مائة مرة من الإمبريالية الثقافية، وتحاجج لورين بأن النسوية العالمية تحاول أن تنظر بمنظور مختلف للقضايا النسوية على اعتبار اختلاف البيئات الثقافية واختلاف المفاهيم والقيم الأخلاقية كذلك، لذلك تؤكد على أن النسوية العالمية يجب أن تتصف بصفة النسبوية.

ومن خلال ما سبق، تقوم النسبوية الإبستمولوجية بتشكيل النسوية إلى الحد الذي يمكن اعتبارها سمة مميزة لها.

الخلاصة

يمكن اعتبار النسوية الإبستمولوجية براديم جديد للنسوية الكلاسيكية «سيئة السمعة»، تمد به كود جسرا بين الماضي والحاضر، تحاول أن تتخلص من ماضيها المزعج وتبني لها حاضرا مقبولا ترى أنه ضرورة لا غنى عنها للفلسفة النسوية لأنها تعمل على تدعيم أفكارهن. وقد حاولت كود تأسيس دعائم قوية للنسوية الإبستمولوجية تجعلها تتلافى الانتقادات القديمة وتحاول أن تقربها من الأذهان النسوية ليتم اعتبارها براديم ثوري جديد في نظرية الإبستمولوجيا النسوية، وعلى الرغم من الانتقادات النسوية الحادة صوب النسبوية الإبستمولوجية إلا أن لورين قدمت طرحا مبتكرا ومقنعا، وذلك من خلال تحليلها لجذور نشأة المصطلح والذي تشكل على أساسه الرفض الحالي للنسبوية، ولم يفكر أحد بالبحث في الأساس لمعرفة التطور التاريخي للنسبوية وفهم الأسباب الحقيقية لرفضه والتي تعود بالأساس، كما تقول كود، إلى النزعات الاستعمارية والإمبريالية التي تحاول أن تظل هي المتحكمة والمسيطرة على الوضع المعرفي العالمي.

الفصل الرابع

أبعاد النسبوية في فلسفة كود

«إن الفوضوية تساعد على تحقيق التقدم بأي معنى من المعاني التي يختارها الفرد. وحتى العلم ذو القوانين والنظم سوف ينجح فقط إذا سمح بحدوث خطوات فوضوية من آن لآخر»[1]

- تمهيد
- أولا: نقد فلسفة العلم التقليدية
- ثانيًا: دور جنس العارف وتأكيد النسبوية
- ثالثًا: العلاقة بين الذات والموضوع من المنظور النسوي النسبوي
- رابعًا: النسبوية وقيم ما بعد الاستعمار
- الخلاصة

(1) بول فييرآبند، ضد المنهج، مرجع سابق، صـ54.

الفصل الرابع

أبعاد النسبوية في فلسفة كود

تمهيد

ينصب الاهتمام في فلسفة العلم التقليدية على المحتوى التجريبي، أي على الموضوع الذي يخضع للتجريب، وهو الجزء الأساسي لأنه يمثل ضمان التثبت من مصداقية أي نظرية أو أي دعوى علمية. في حين أننا لو نظرنا إلى ما هو العلم وماهي طبيعته كما تراها نفس فلسفة العلم التقليدية هذه، فسوف نجد مثلا كارلو روفيلي Carlo Rovelli يقول: «حين نقوم بالتدريس لطلابنا، فإننا نزعم أن لدينا نظريات تتعلق بالعلم، كما أن العلم يتعلق بالمناهج الفرضية الاستنباطية: وفق تلك المناهج تتراكم لدينا ملاحظات ومعطيات، وتنتظم تلك المعطيات في نظريات، وعند هذا نقول إن لدينا نظريات. ويتم افتراض النظريات وإنتاجها واختبارها من خلال تلك المعطيات. وبمضي الوقت تتكون لدينا معطيات جديدة، ثم تتطور النظريات، فنتخلى عن نظرية معينة، ونعثر على أخرى أفضل، وهكذا نحرز فهمًا أفضل للمعطيات، وهكذا دواليك»[1]. وهكذا يعمل العلم أو نفهم أنه يعمل، ولكن يجادل كارلو هنا بأن هناك خطأ ما من تصورنا لمفهوم العلم وطبيعته، والدليل على ذلك أننا في الوقت الحالي لا نحرز تقدما ملحوظا، مما يعني أن الأمر أكبر من كوننا نجمع معطيات صادقة ومحتوى تجريبي موثوق به، وأن العلم في حقيقة الأمر هو «عملية نستمر خلالها في البحث عن طرق جديدة للتفكير

(1) كارلو روفيلي، العلم ليس غرضه اليقين، ترجمة محمد السيد، صـ1 (مخطوطة بقلم المترجم).

كما نستمر في تغيير تصورنا ورؤيتنا للعالم بهدف العثور على استبصارات جديدة تعمل بصورة أفضل قليلا من تلك التي لدينا».[1]

وهذا مما حاولت فلسفة العلم النسوية إضافته لفلسفة العلم الكلاسيكية، أن نحاول إعادة استكشاف العلم وفهم طبيعته وكيف أنه وسيلة لفهم الواقع وليس غاية في حد ذاته، فسواء المعرفة العلمية أو المعرفة الإنسانية فكلاهما يعملان من أجل خدمة نفس الموضوع، وهو الواقع. ولكن ما حدث أن فلاسفة العلم التقليديين تركوا الغاية وتصوروا أن الوسيلة هي الغاية المتمثلة في بناء معرفة علمية على أسس تجريبية صارمة، وكونها بهذه الطريقة تؤدي إلى تقدم العلم بتراكم النظريات وتطورها، وهذه بالطبع وجهة نظر ذكورية محضة، قائمة على رؤية أحادية في حين أن العلم ينمو ويتطور بتعدد الرؤى والاختلافات التي تؤدي إلى التنوع.

ووجهة النظر التقليدية للعلم تسببت في العديد من المشكلات التي مازالت الأوساط العلمية والإنسانية تتحاجج فيها وتختلف إلى الآن، ونجد مشكلة الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية لأن الأولى تتميز بالتحديد والدقة ومعرفتها تتميز بالصدق، في حين الثانية غير معلومة وغير مؤكدة، ولا نستطيع أن نمسك بنتائجها مثلما نفعل في العلوم الطبيعية، ولو تفحصنا الأمر هنا قليلا فسوف نجد أنه كالصراع بين المعرفة الذكورية والمعرفة الأنثوية وكيف أن المعرفة الذكورية ترى نفسها كالعلم الطبيعي العقلاني والموضوعي والذي يجب الفصل بينه وبين العلم الإنساني غير المعلوم. ويتم حل المشكلة في افتراض أن العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية يعملان معا على اكتشاف الواقع وتفسيره بطرق مختلفة، ولكن في النهاية تقودك كل منهما إلى معرفة بهذا الواقع، ومحاولة الفصل بينهما تعني إنتاج معرفة قاصرة وغير مكتملة وكذلك الفصل بين خبرة المرأة وخبرة الرجل.

وقد رأى فلاسفة العلم التقليديون أن العلم إنما يبحث عن الحقيقة ويغرض إلى الوصول لدرجة اليقين، في حين أن العلم ليس غرضه اليقين أصلا، ويقول كارلو هنا: «العلم لا يتعلق

(1) المرجع السابق صـ8.

باليقين. العلم يتعلق بالعثور على أفضل طريقة للتفكير في المستوى الراهن للمعرفة». العلم يوفر لنا إذن درجة من الموثوقية أو الصدق جيدة، ولكنها ليست قاطعة وليست بذات أفضلية مطلقة، بل هي الأفضل لحين ظهور ما يعلوها في الأفضلية... وهكذا دواليك.

انطلقت فلسفة العلم النسوية من رؤى مشابهة لرؤية كارلو هذه؛ لأن النسويات قد اكتشفن أن المشكلة ليست في العلم بحد ذاته وإنما في فهمنا لطبيعة العلم، وبدأن من ثم في التفكير في كيفية العمل على جعل العلم أفضل، وقدمن الكثير من التحليلات لذلك.

أولا: نقد فلسفة العلم التقليدية

مثلت صياغة إبستمولوجيا متعينة للفلسفة النسوية بوابة كبرى لاقتحام حلبة العلم، الفارس المعرفي للعصر، وتقديم فلسفة للعلم تختلف تمامًا عن التيار السائد فيها. وبدأت فلسفة العلم النسوية مع تأسيس المذهب النسوي ووضعه في الإطار النظري في ثمانينيات القرن العشرين والذي أخذ على عاتقه مهمتين رئيستين:

الأولى: إعادة قراءة التاريخ الفلسفي وكشف مواطن الهيمنة الذكورية فيه.

الثانية: وهي الاهتمام الأعظم، إعادة قراءة تاريخ العلم، حيث إنه يعد من أبرز المجالات التي تم فيها التمييز على أساس الجنس واستبعاد المرأة بشكل واضح.

من أجل ذلك كرست النسوية الجهد لإعادة قراءة تاريخ العلم وكشف المسكوت عنه من مظاهر التحيز والسيطرة والتوجه الأيديولوجي، وتوظيف العلم لخدمة أهداف سياسية مما يتنافى مع رسالته الحقيقية، ويتعارض مع أهدافه أيضا. وهنا نجد ليندا جين شيفرد Linda Gean Shepherd في كتابها «أنثوية العلم» تقول: «أروع ما في فلسفة العلم النسوية النظرة النقدية إلى العلم وطرح سؤال: لماذا لا يكون العلم أفضل؟ إنه ككل نشاط إنساني وفعالية إنسانية يمكن دائما أن يكون أفضل. هكذا تحمل فلسفة العلم النسوية ما طال اشتياقنا إليه، ألا وهو التحرر من النظرة الطفولية المنبهرة بالعلم بوصفه الكمال المطلق الذي لا تشوبه شائبة»[1].

(1) ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية، مرجع سابق، صـ17.

لقد عملت فلسفة العلم النسوية على إعادة النظر في فلسفة العلم وتاريخه ونظرية المعرفة العلمية بشكل خاص، كما تساءلت عن ماهية العلم وماهية أهدافه، بالإضافة إلى طرح العديد من الأسئلة على الساحة العلمية والتي لم يقدر لها أن تطرح من قبل. وقد تمخضت عن هذه التساؤلات والمناقشات تساؤلات أخرى فرعية من قبيل: هل من الممكن إنتاج علم لا يقوم على التمييز بين الجنسين؟ هل المرأة غير قادرة بطبيعتها حقا على إنتاج المعرفة العلمية؟ هل تتساوى الخبرة المعرفية العلمية للرجل مع الخبرة المعرفية العلمية للمرأة؟ وقد أثمرت هذه المناقشات والتساؤلات عن كشف كيف أن النظرة إلى العلم أحادية الرؤية والاتجاه، كما كشفت قبلا عن هيمنة ذكورية وتحيز جنسي يملآنها.

وبعد تحليل الواقع العلمي الذي تستند إليه أغلب العلوم وتأكد فلسفة العلم النسوية أنها في مأزق كبير؛ حيث أن فلسفة العلم السائدة مبنية على التحيز الجنسي والطبقي بشكل كبير، تطلبت مهمة انتشال العلم من براثن هذه التحيزات تعاونًا متعدد التخصصات لتغطية كل الفروع العلمية المطروحة. لقد كشف العديد من العلماء ومؤرخو العلم النسويون عن التحيز الجنسي والنزعة العنصرية في مجالات مثل الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والبحوث الطبية وعلم النفس وعلم الأحياء وعلم الآثار، كما لاقوا في سبيل ذلك ذات العقبات التي لاقتها النساء في هذه المجالات وغيرها. مما تتطلب تعاونا مشتركا بين فلاسفة العلم النسويين في المجالات المختلفة للمزيد من الكشف عن هذه التمييزات وفحصها وتسليط الضوء عليها وعلى آثارها في بنية العلوم.

وكانت البداية بنقد فلسفة العلم التقليدية وتحليل مدى التحيز الجنسي في المفاهيم التي قامت عليها، ثم أدت نتيجة هذا الفحص إلى فتح باب جديد لمناقشة قضايا النساء في العلم بكل فروعه. وعلى سبيل المثال تحلل جانيت كوراني كيف تم دراسة بعض الأمور البيولوجية المتعلقة بالمرأة مثل «متلازمة ما قبل الطمث» (PMS)، فتقول: «بحلول الثمانينات، أصبحت (PMS) مشكلة بيولوجية طبية ذات أبعاد كبيرة. وتشير التقديرات

إلى أنهـا قد تؤثر على 80 أو 90 أو حتى 100 % من جميع النسـاء، فقد تم ملاحظة ودراسـة آثارهـا والتي تمثلت في ضعـف التركيز والتقدير وكذلك ضعف التناسـق البدني وانخفاض الكفاءة والأهلية مما سيصل بنا مثلا إلى انخفاض الأداء في المدرسة والعمل»[1].

وبالتالي يمكن أن تكون السـبب وراء بعض الانحرافات السلوكية وارتكاب الجرائم، مما يجعل معرفة الأمر ودراسـة تأثيراته يؤثر في حياة النسـاء بشكل كبير، الأمر الذي يفيد مثلا في تخفيف العقوبة للجرائم التي تتم في مثل هذه الفترة نظرا لانخفاض حس المسؤولية لـدى المرأة في هذه الفترة. وكل ذلك يعني أن العلـم بفروعه المختلفة يؤثر جذريا على حياة النساء، فإن كان هذا العلم ذكوري فسوف تكون النتيجة خطيرة على حيوات النساء.

من كل ذلك وغيره عد نقد فلسـفة العلم التقليدية ركنا أساسـيا لدى النسويات لتغيير المفاهيم السـائدة من ناحية ولإضافة خبرات جديدة ولتحسين وضع العلم عموما من ناحية أخرى؛ وذلك ليتخطى المنهج الكلاسيكي والرؤية الكلاسيكية والمنطق النيوتوني وينطلق إلى عالم أرحب، ليس من أجل المرأة والمهمشـين فقط، ولكن لبقاء واسـتمرار العلم نفسه، فهو ما يشـكل معارفنا ورؤيتنا للعالم، فتأثيره ليس بالقليل، وهذا ما تؤكده كود في عرضها لفلسـفة العلم وكيف أنها أصبحت فلسـفة معصومة بعيدة عن الخطأ، وكيف أن العلماء هم جماعة معصومين من الخطأ ولديهم سـلطة مطلقة، فتذكر كود في كتابها «الأماكن المخفية، مقالات في التمايز الجنسي قائلة: «تصف آنا يتمان تأثير البدائل السـائدة بشـكل جيد، فهي تكتب: تضمن سلطة العلم التأسيسي أن صوت العلماء لا يسود فقط على الكل، بل يسكت جميع أولئك الذين ليسـوا علماء، وهذا يشكل العالم كخاضع لكل أولئك الذين تم وضعهم تحت نظام مراقبة العلماء، بل ويتشـكلون حسـب مقاييسـهم»[2]، مما يفتح في رأي لورين بابًا من الاسـتعمار والإمبريالية والتسـلط، وهذا طبيعي لأن فلسفة العلم قائمة على التحيز الجنسي والعنصرية، فماذا ننتظر من إنتاجاتها؟

(1) Janet A. Kourany, Philosophy of Science after Feminism, Oxford University Press, New York, 2010, P50.

(2) According to Code. L. Rhetorical Spaces Essays on Gendered Locations, P194.

وقد حللت النسويات المبررات التي ساقها العلماء لتبرير استبعاد خبرة المرأة في إنتاج العلم والمعرفة، وكانت خلاصة ادعاءاتهم تقوم على أن العلم موضوعي، والمرأة بعيدة كل البعد عن الموضوعية العلمية المنشودة والتي تعد في حد ذاتها الصفة المميزة للعلم، وذلك لأن المرأة ذاتية النزعة ويغلب عليها استعمال المشاعر والعواطف لا العقل، وبناء عليه فسوف تنتج علما يقوم على الخبرة الذاتية، ومن ثم تُفقد العلم أهم ما يميزه، وهو الموضوعية العلمية.

ومن ناحية أخرى قامت فلسفة العلم النسوية بثورة في تاريخ العلم، فبعد أن اتضح لها مدى التوظيف الأيديولوجي للعلم وطمس الخبرات النسوية عن عمد، كان لابد من ثورة لتغيير المفاهيم، وصناعة منظومة مفاهيمية علمية جديدة تضع خبرة المرأة المعرفية في اعتبارها، فكان لابد لها في البداية من تحديد المفاهيم المتحيزة للتيار الذكوري في العلم وكشف مواطن التمايز الجنسي؛ فعملت النسويات على إعادة إنتاج المفاهيم المتعلقة بالمرأة وتقديم صور مغايرة لمفاهيم كل من الموضوعية والذاتية، وربط الجانب القيمي بالعلم، ليقوم العلم على الحب والرعاية والتعهد والتزامل، لا التنافس والتهالك من أجل كسب علمي أو أسبقية نشر أو الترقي والحصول على المناصب كما الوضع السائد.

كذلك نقدت النسوية الجانب السلبي الذي لحق بالمفاهيم الخاصة بالمرأة، كالأنوثة ومدلولاتها السلبية التي هي من صناعة جماعة العلماء والإبستمولوجيين الذكور، وكذلك العاطفة والمشاعر والحب. بل ليس كل هذا وحسب، وإنما ارتبطت الإبستمولوجيا والرؤية النسوية أيضا بحقوق الإنسان المهمش والبحث عما يسمى بديمقراطية العلم.

انطلقت فلسفة العلم النسوية مع تصاعد الحركات الليبرالية الجديدة وما بعد الاستعمارية ومنظورات ما بعد الحداثة لتنتصر للمهمشين على السواء وليس المرأة وحدها. فقامت على فكرة أساسية، وهي إنتاج معرفة علمية بديلة تضع في اعتبارها وفي المقام الأول خبرة المرأة المعرفية وكذلك خبرة الآخر المهمش بكل صنوفه، وتهتم بالسياق الاجتماعي والقيمي للنظريات المنتجة من أجل علم ذي بُعد إنساني، علم متفاعل مع من ينتجونه وينطلق من الواقع ليعالج قضايا الواقع.

وقد قدمت لورين كود في خضم كل ذلك شرحا وتحليلا لنقطة مهمة فيما يتعلق بالسؤال المطروح: هل العلم ينصف المرأة أم لا؟ هل هو حقا المتسبب الأكبر في كل الغبن الواقع عليها؟ في البداية، تذهب لورين إلى أن العلم قد أنصف المرأة بل ويقف في جانبها، ولكن الاتجاه السائد في العلم والتوظيف الأيديولوجي والسياسي له هو من حرفه عن مهمته الحقيقية، فالقائمين على المنظومة العلمية هم من ظلموا المرأة واستبعدوها لا العلم[1]. وربما ما يؤيد صحة هذا التحليل هو فيلسوف العلم فيرآبند والذي أكد على منح العلم والعلماء الحرية الكاملة وندد بالارتباط السياسي والأيديولوجي بالعلم، ذلك الارتباط الذي يجعله يحيد بنتائجه في اتجاه المصالح الأيديولوجية.

وقد بدأ الغبن على المرأة بلصق كل ما هو سلبي ومشين لصفاتها الأنثوية والتقليل من قيمة خبرتها المعرفية التي تقوم على الحدس والمشاعر التي لا يمكن البرهنة عليها بشكل علمي صحيح حسب المنظومة التقليدية للعلم، لذلك قامت فلسفة العلم النسوية في البداية بتحليل الواقع العلمي في نظرته للأنوثة والعمل الأنثوي، حتى تتمكن من فهم أسباب قصور المجالات العلمية على الرجل، وتفوق الرجل فيها وشغفه بها، وفي المقابل شعور المرأة بالرهاب والملل من مثل هذه المجالات.

ومع أن الوضع لم يقتصر على المرأة فقط، فقد كانت المجالات العلمية عمومًا ليست

(1) ويمكننا التأكيد على ذلك بالنظر في تاريخ العلم وتاريخ الطب تحديدًا، ويكفي فقط أن نتحدث عن الثورة الطبية التي لولاها لما ظهرت حركات نسوية وما كان هناك كيانا نسائيا أساسًا. نحن نعلم أن الدور الأساسي للمرأة كان إنجاب الأطفال، وبالطبع فإنه لم تكن هناك رعاية طبية لهؤلاء الأطفال كي يستمروا على قيد الحياة، كما أن العديد من النساء أيضا كن يمتن بحمى النفاس والأمراض المتعلقة بالحمل والولادة، وكان على المرأة أن تفني شبابها في إنجاب الأطفال والحصول على عدد كبير منهم لأنهم ببساطة سوف يروح نصفهم على الأقل ضحايا للأمراض التي يصابون بها والتي تمنعها التطعيمات الآن في مكاتب الصحة ببساطة، ولكن مع تقدم الطب والكشف عن هذه الأمراض ووضع حد لها، أصبحت المرأة تستطيع أن تنجب عددا قليلا من الأطفال وهي مطمئنة أنهم سوف يستمروا في الحياة ولا خوف عليهم وليست في حاجة إلى إنجاب المزيد الاحتياطي، ومن هنا بدأت المرأة تعي ذاتها وتفكر في كونها ذات عارفة تبحث وتتعلم وتنتج علم ومعرفة بجوار كونها زوجة، وبالمثل الكثير من منتجات العلم والتكنولوجيا التي يصعب حصرها هنا عمل على خدمة المرأة وتوفير وقتها ومن ثم التفرغ لما هو أهم.

موضع حب لدى الطلاب لبعد ارتباطها بواقعهم العملي، لذلك كانوا يبتعدون عنها ويذهبون إلى مجالات أخرى أكثر عملية، وقد كانت الصورة الذهنية عن العالِم أنه شخص جاد مجرد من المشاعر والعواطف ويعيش في معمله منعزلا عن البشر والواقع، وكلما زاد هذا الانعزال دل على جديته العلمية وتفوقه، فهو لا يملك الوقت للتفاهات الاجتماعية وملاقاة الأصدقاء والاستمتاع بالحياة كالآخرين، وإنما هو رجل فاضل كالراهب الذي اعتزل العالم ليخدم دينه، كذلك انعزل رجل العلم ليخدم علمه.

هذا من وجهة النظر العامة، فما بالك بالمرأة التي كانت تتحدد مهامها الأولى في الاهتمام بالزوج والأطفال، كيف لها أن تدخل هذا العالم الذكوري بامتياز، والمشكلة الحقيقية وقتها لم تكن كون العلم ذكوريًا وكونه للرجال الرهبان فقط، وإنما المشكلة الكبرى كانت في اقتناع العديد من النساء بأنهن لا يصلحن بأي حال من الأحوال لدراسة العلوم التي يعاني فيها الرجل، فربما لو كن على وعي بأحقيتهن وأهليتهن بهذه الدراسة لحُلت نصف المشكلة.

انطلقت فلسفة العلم النسوية محللة ومدققة لكل مفاهيم العلم السائدة وطرحت العديد من التساؤلات التي فتحت الباب للمناقشة والجدال، فتتساءل النسويات على سبيل المثال: هل العلم قاصر حقا على الرجل؟ هل عقلية المرأة هي التي لا تليق بالعلم كما يبرر التيار الذكوري كونهن لسن تحليليات بالقدر الذي تتطلبه طبيعة العلم؟ هل للجنوسة دور في هذه الإشكالية؟ وفي النهاية، ما هي الأنوثة أصلا؟ وما هي القيم الأنثوية؟ لقد تم طرح كل هذه التساؤلات في نقد فلسفة العلم التقليدية، وقامت المفكرات النسويات بتقديم العديد من التحليلات الخاصة بها، والتي تسلط ضوءً كثيفا على دقائق وتفاصيل توارت تحت ركام ثقافة ذكورية سادت وامتدت قارات في المكان وقرونا في الزمان.

السائد: واقع ذكوري:

لماذا اتجهت النسويات إلى العلم تحديدا؟ في كتابها «أنثوية العلم»، تبين لنا «ليندا جين شيفرد» شعور المرأة تجاه الأعمال التي تقوم بها ومدى رضاها عنها فتقول: «في الواقع

لا شيء تمارسه المرأة - الإنجاب، التعليم، التمريض، أن تكون سكرتيرة - يبدو موضع تقدير[1]. ومن الناحية الأخرى، كان العلم يتلألأ بوهج السلطان»[2]. الأمر هنا نابع من شعور المرأة بأن ما تقوم به من أعمال ليس له من المجد والسلطان مثلما للمجالات العلمية منهما، بل إن جهودها - لى ما بها من تعهد وتفان - لا تلقى آخر الأمر سوى التقدير البارد، الذي يلتحف بقَبول المجتمع ونظرات الثقافة التي تنظر إليه على أنه طبيعي وكفى. كانت الكثيرات منهن يعانين في صمت، فهن لا يعرفن قيمة لحياتهن ويشعرن بالملل من الأعمال المعتادة، وقد كن يذهبن إلى الأطباء النفسيين كونهن مريضات غير راضيات عن حياتهن الطبيعية ويردن الطموح العلمي وهذا هو المستغرب، فلماذا لا يكن طبيعيات مثل باقي النساء، لماذا يطمحن في أمور أخرى سوف تؤدي إلى تشويه سمعتهن وسمعة بناتهن لأنهن لسن أمهات فضليات كما الصورة التي يرسمها لهن المجتمع.

من هنا كانت الانطلاقة النسوية نحو تحليل الواقع العلمي، لتتمكن من تغيير نظرة الواقع للأنوثة... كان عليهن أن يغيرن نظرتهن لها أولا. تقول ليندا جين شيفرد عن رؤيتها

(1) المشكلة الكبرى ليست في التقليل المجتمعي من مكانة وتقدير الأعمال التي تقوم بها النساء، وإنما تتمثل الكارثة في كون النساء أنفسهن لا يؤمنن بالأعمال التي يقمن بها، ويرون أنها أمور بسيطة وليست كتلك التي يقوم بها الرجل. والعجيب في الأمر أنه حتى عند ارتفاع درجة الوعي لدى المرأة لا يحدث تغييرا كبيرًا في مثل هذه الأمور. فسوف تجد في المجتمع المصري على سبيل المثال ربة المنزل التي حصلت على مستوى تعليمي جيد وتعمل بهذا التعليم وما يتيحه لها من شهادات، وفي ذات الوقت تكون أسرة وتقوم بما رسمته لها الثقافة من واجبات منزلية، هي تعرف وتؤمن بعد كل ذلك بأن كل أعمالها تلك لا شيء بجوار عمل الرجل، رغم أنها تفني وقتها وصحتها في هذه الأعمال التي لولاها لما استمرت الحياة أساسا.
ثم تجد المرأة الريفية الغير متعلمة وقد قام زوجها بزراعة الحقل وحصاد المحصول، وهي تهتم به وبمنزله ورعاية الأطفال وتحضر له الطعام كل يوم وتذهب إليه وتوفر له كل الوسائل التي تساعده على إتمام عمله. ثم، وفي موسم الحصاد، يأتي المحصول إلى المنزل فتقوم النساء بالتعامل معه والدخول في مرحلة أخرى لإعداده لا تقل في مكانتها عما يقوم به الرجل، وحين تسألها عن هذا الجهد المهول الذي تقوم به، تقول لك إننا لا نفعل شيئا، الرجل يعمل ونحن نجلس في المنزل! مع أنهن يقمن بدور جوهري مثل الرجل تمامًا في مرحلة من المرحل التي تتطلبها بعض المحاصيل الزراعية، كالذرة والقمح التي تمر بمراحل معقدة لتصبح في النهاية خبزا تأكله الأسرة.

(2) ليندا جين شيفرد، أنثوية العلم، مرجع سابق، ص20.

للعلم آنذاك (فيما قبل اقتحامها لمجال فلسفة العلم النسوية)، والتي تكاد تتطابق مع رؤية معظم نساء عصرها: «العلم في نهاية الأمر درس نظامي موضوعي وعقلاني. والمنهج العلمي هو الطريقة المحكمة للحصول على المعارف»[1]. وكون النساء غير عقلانيات ويملن بالفطرة إلى العاطفة، فليس لهن شأن في هذا المجال الذي يحتاج إلى عقلانية الذكر جيد الفكر والتحليل.

كانت الأولوية لفلسفة العلم النسوية في فهم مصطلح الأنوثة أولا، والتعامل معه لا بغية تصدير صورة مغايرة عنه للرجال فقط، وإنما عملن على إعلاء وعي المرأة بذاتها الحقيقية في البداية حتى يستطعن محو الصفات السلبية التي ألصقت بها وحتى لا يعانين من مدلولاتها السلبية ويعشن في عدم وفاق وصراع مع طبيعتهن، حيث يعمل المجتمع وثقافته على تحويلهن إلى أدوات له تنصاع لأمره، سيعمل على تحويل النساء إلى آلات من صنعه بجعلهن يقتنعن أن عليهن التبرؤ من طبيعتهن في البداية حتى يمضين قدمًا في المجالات العلمية، وتوضح ليندا جين شيفرد هنا هذه النقطة فتقول: «وجدت نساء كثيرات - حتى من بين النسويات - تتوتر أعصابهن من جراء تعريف شخصياتهن بأي شيء أنثوي، ما دمن قد عملن بجدية لإثبات مساواتهن بالرجال. وكنتيجة لهذا، ينكرن جوانب من أنفسهن تختلف عن الرجال وينفرن من استكشاف أي كيفية يمكن تصنيفها على أنها أدنى، من قبيل الشعور أو الرعاية.»[2]

معنى الأنوثة Femininity:

يعرف قاموس كمبردج الأنوثة على أنها: «توفر الخصائص التي يعتبرها الفكر التقليدي مطابقة أو مناسبة لوصف المرأة».

لذلك تبدأ لورين بعرض تاريخي لما وصفه الفكر التقليدي من خصائص بمصطلح الأنوثة:

(1) المرجع السابق، ص20.

(2) السابق ص23.

الفيلسوف اليوناني الشهير أرسطو، الذي سيطر بفكره على الحضارة الإنسانية قرابة الألفي عام، وواضع التصنيف الأول للمعارف، كانت نظرته للأنوثة على أنها تشويه، والمرأة في مرتبة العبيد ولا مقارنة لها مع الذكر أصلا، وإنما هي كالخادمات لها مهامها وأعمالها. وليس هذا فحسب، وإنما أيضا حلل العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة بأنها لو صارت في المجال الطبيعي والظروف الاعتيادية، حتما سيكون المولود ذكرا، أما إذا لم يتغلب الرجل على صفات المرأة الشائهة فسوف يكون المولود أنثى؛ فالأنثى ما هي إلا ذكر شائهٌ. كما أن فلسفته رسخت لثنائية السماء/ الأرض، فقد فسرت فلسفته أن الطبيعة أنثى والسماء ذكر، وبما أن السماء في مرتبة أعلى فيجب الفصل بينها وبين الطبيعة المتدنية الأرضية، فصل إلى أبعد الحدود، مما يعني الفصل التام بين الذكر والأنثى.[1]

وعلى العكس تماما من موقف أرسطو نرى الحضارة الصينية التي كانت ترى أيضا أن الأرض هي الأنثى والسماء هي الذكر، ولكن ينبغي لهما العمل مع بعضهما سويا في انسجام لكي يتحقق التناغم في الكون، وإن الفصل بينهما خطأ جسيم. وتمثل ذلك لديهم في فكرة الين واليانج. والأنوثة كامنة في كل منا، ولا تقتصر على المرأة، ويؤكد يونج على أن المبدأ الأنثوي يوجد لدى جميع البشر ويميز النساء كونهن يتميزن بالترابطية والتواصل والحميمية مع الآخرين، بينما لدى الرجل فهو كامن في اللاشعور، ولتحقيق الرؤية الكلية للمعرفة والطبيعة فإن ذلك يتطلب تكامل الرجال مع المبدأ الأنثوي بداخلهم وتكامل النساء مع المبدأ الذكوري بداخلهن أيضا، ومن ثم ينتهي الفصل بين الطبيعية والإنسان.

أما عن ثنائية ديكارت الشهيرة الروح/ الجسد، فقد اهتمت لورين بتحليلها وكيف أنها تسببت في المزيد من الاستبعاد للمرأة من مجال إنتاج المعرفة، حيث مثلت المرأة فيها الجسد والمادة الفانية، والرجل هو العقل المفكر الغير فاني، وينبغي الفصل بين العقل والمادة فصلا تامًا، لأن هذا فان ويفسد، أم الروح فهي خالدة باقية فلا يجب أن تتلوث بهذا الجسد الفاني.

(1) Code. L. What Can She Know? P12 - P14.

من هنا، كان شغل النسوية الشاغل هو تغيير الصورة المجتمعية عن الأنوثة بوصفها صفة سلبية إلى كونها ليست صفة إيجابية فحسب، وإنما هي نقطة قوة أيضا. وليس هذا فقط بل إنها تقدم إضافات معرفية مهمة. وتذهب لورين كود إلى أن «بعض النظريات النسوية اتفقت على وجود طرق مختلفة للمعرفة لدى الأنثى، ولكنها مهملة ومرفوضة فقط لأنها طرق أنثوية»[1]

ماذا يعني أن أكون امرأة؟ أو ماذا تعني الأنوثة؟ المعنى المعروف مجتمعيا هو معنى سلبي يقتصر على مجموعة من الصفات يصورها المجتمع على أنها هي الأنوثة، كالعاطفة والمشاعر والاهتمام بالمظهر الخارجي مثلا، فكوني أنثى يعني باختصار أني جميلة ومثيرة، والدليل على ذلك رؤية المجتمع للمرأة الغير جميلة والتي لا تهتم بشكلها الخارجي ولا تضع مساحيق التجميل بكونها ليست أنثى، ولكن ماذا تعني الأنوثة الحقيقية؟ تحلل ليندا جين شيفرد في كتابها أنثوية العلم، بأن اهتمامها بالعلم في مجتمعها وتزوجها من عالم جعلها تقدس العلم والعلماء، جعلها تعتقد أن الأنثوية هذه بعيدة عن العلم فتقول: «لم يخطر على بالي أبدا أن أي شيء أنثوي يمكن أن يكون ذا علاقة بالعلم. العلم في نهاية الأمر درس نظامي موضوعي وعقلاني» كما أنها تتساءل في استغراب أيضا وتقول: ما الأدوار المحتملة التي يمكن أن يلعبها الشعور والرعاية؟ كيف يمكن أن يكون للحب أي شأن بالعلم؟[2]

لقد كان المجتمع العلمي يقتصر على الرجل بشكل مثير للاستغراب، فلم يكن هناك وجود للعامل الأنثوي على الإطلاق، ووصل الأمر حتى إلى عينات البحث، فالعينات البحثية التي يستخدمها العلماء من الرجال فقط، ومن ثم تتشكل النظريات على هواهم هم ولا شأن للمرأة بها، وكان تبريرهم لذلك أن عينة البحث الرجالي تضمن لهم صدق النتائج على غير الأنثى التي تكثر معها الاحتمالات. وتحاول ليندا أن تصور لنا منظور المجتمع العلمي للأنوثة حتى أنها توضح إلى أي مدى وصلت الأزمة بكل ما هو أنثوي من خلال

(1) Ibid, P12.

(2) ليندا شيفرد، أنثوية العلم، مرجع سابق، ص20.

كتاب قامت بإرساله إلى هيئة متخصصة في الطباعة والنشر، ولأنها تستخدم ثنائية الأنثوية/ الذكورية طلب منها المحررون أن تستخدم لفظة محايدة حتى لا تبدو على أنها جنوسية... أي متحيزة للجنس.

إن المجتمع يختار صفات للرجل، مثل أن يكون ناجحا وعقلانيا ومنافسا جيدا ويستطيع تنحية عواطفه جانبا، على أنها صفات ذكورية. ثم يأتي إلى المرأة وينسب لها صفات ويعطيها دلالة سلبية كونها أنثوية، كالعاطفة واللاعقلانية والطبيعة والحنان والعطف، وتقول ليندا: «ينتظر المجتمع الغربي من المرأة أن تكون وديعة[1]، تتقبل أي شيء، سلبية وعاطفية لا عقلانية حدسية ذاتية، شفوقة حساسة وحنونة، لا تهاجم ولا تنافس، جرى تقليص ونبذ القيمة الإيجابية لتلك الصفات بوصفها غير ذات أهمية»[2]

وهذا مما حدا بفيلسوفات العلم النسويات بأن يتساءلن: هل الأنوثة تعني الضعف والميل العاطفي حقا؟ وهل تعد العاطفة موطنا للضعف، بحيث يمكن إقران العاطفة والضعف معا في جملة مفيدة؟ هل الصفات الأنثوية هي التي تقوّض قدرة المرأة العلمية؟ هل حقا النساء غير عقلانيات؟ أسئلة كثيرة حاولن الإجابة عنها كي يتمكن من تغيير مفهوم الأنوثة السائد في فلسفة العلم على مدى تاريخها، حتى يتمكن من إثبات الدور المهم والفعال الذي قد تؤديه الأنوثة والقيم الأنثوية في البحث العلمي.

إن مفهومنا عن الأنوثة يعني الرقة والعاطفة والجمال، وهي صفات تنبع من الثقافة، حتى أصبحت العديد من النسويات يرون في الأنوثة وصمة من الضعف والحطة ينبغي التخلص منها، وأن حتميات البيولوجيا وراء هذه النظرة التي تنظر بها الثقافات - على اختلافها - للمرأة، والتي كانت السبب الرئيس لدونيتها. والعديد منهن بتن يمقتن طبيعتهن البيولوجية

(1) كما ينظر المجتمع المصري إلى المرأة على أنها يجب أن تكون خجولة وتتمتع بالحياء والعطف والضعف أمام الرجل سواء كان زوجًا أو أبًا أو أخًا، إنما أن تبدي رغبة في الاستقلالية في الحياة والتفكير فهذه ليست الأنثى المعترف بها، وفي الغالب سوف نجد في كل المجتمعات نفس الدلالات السلبية لا تتغير، وإنما فقط تختلف وتتنوع حسب اللغة والثقافة.

(2) ليندا شيفرد، أنثوية العلم، مرجع سابق، صـ 29.

هذه، والتي اعتبرنها السبب الرئيس وراء هذا الظلم والاستبعاد المتعمد لهن. لكن، وفي اتجاه معاكس، فإن العديد من النسويات حاولن مراجعة وتحليل هذه المفاهيم والإعلاء من قيمتها، لأنها أسباب تعود إلى الطبيعة، والتي هي مصدر فخر لهن... وما كل هذه الدلالات السلبية سوى قيم وأحكام من إخلاع الثقافات عليها، وليست شيئا جوهريا في طبيعتها.

القيم الأنثوية والعلم:

بعد تحليل النسويات للواقع العلمي بقي أن يوضحن الصورة الحقيقية للأنوثة، وليس ما هو شائع عنها من أفكار مغلوطة، لذا فعليهن أن يقمن بتحليل وتوضيح القيم الأنثوية في المجالات العلمية والدور الذي تؤديه، كالشعور والرعاية والزمالة والمبادئ الأخلاقية المجردة، وكيف تعمل كل هذه القيم لمصلحة العلم والمعرفة. تؤكد النسويات - بمن فيهن كود - أن العلم لا يعتمد بحال من الأحوال على التمييز الجنسي، وأن العلم بريء من سبة نقده ورفضه للجانب الأنثوي والقيم النسوية، والأمر هنا عائد إلى فهم المجتمع لمفهوم الأنوثة ومفاهيم القيم الأنثوية والتقليل من شأنها على مدى الحقب المتوالية، مما رسخ في الأذهان أن العلم ذكوري الطابع، يقوم فقط على خبرة الرجل العقلاني الموضوعي.

وقد قامت الدارسات النسوية في علم النفس والعلوم الاجتماعية بتوضيح الفروق بين الجنسين لمعرفة وكشف الأكاذيب حول الصورة النمطية التي رسمها المجتمع للمرأة، وكذلك الأسباب التي أدت إلى إلصاق صفة العاطفة بالمرأة، والعقلانية بالرجل. إذ تُظهِر هذه الدراسات أن الفروق المفترضة بين الجنسين فيما يتعلق بالمشاعر إنما هي فروق تواصلية اجتماعية وليست فروقا شعورية نفسية. بمعنى أنه على المستوى الانفعالي، فإن شعور المرأة وانفعالها ليس بأكبر ولا أعمق من شعور الرجل، وإنما يتأتى الفرق من التعبير، فهو يتضخم لدى المرأة عن الرجل كنتيجة لتشجيع المجتمع للمرأة على التعبير عن هذا الجانب العاطفي، مما يُظهِر - زيفا - انفعالا أكبر لدى المرأة. ثم بعد ذلك يؤثر هذا التعبير على الحالة الانفعالية الشعورية لدى المرأة بالإيجاب؛ فيعمل على تعميقها. ولم يكن التمييز بين المرأة والرجل على أساس درجة الشعور فحسب، وإنما تعدى ذلك إلى التمييز على أساس نوعية

المشاعر التي تناسب كلا من المرأة والرجل، فعلى حين يتناسب الخوف والحزن مع طبيعة المرأة، يتناسب الغضب مع طبيعة الرجل... وقس على ذلك طائفة من المشاعر الأخرى التي تم التمييز بين المرأة والرجل على أساسها. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تخطاه إلى أن شعور المرأة بالغضب يعد شيئا مستغربا وغير مفهوم، وشعور الرجل بالخوف ينتقص من رجولته ويوصف بأنه كالمرأة... على سبيل الحطّ. وفي النهاية، وجدن أنه لا توجد فروق صريحة في هذا الصدد، وأنها مجرد ثنائية من الثنائيات التي تم نقدها... ثنائية العقل/ العاطفة، ترجع هذه الاختلافات إلى الفروقات النوعية، أي الجنوسة، وليس إلى الفروق بين الجنسين.

ثانيًا: دور جنس العارف وتأكيد النسبوية

طرحت لورين سؤالا أثار جدلا واسعًا في الأوساط الإبستمولوجية، وذلك من خلال بحث لها قدمته في مجلة «ما وراء الفلسفة»، تتساءل فيه: هل جنس العارف مهم من الناحية المعرفية؟، Is the Sex of the Knower Epistemology Significant?[1] وكان من المعروف آنذاك أن الإجابة بالطبع لا، دون الحاجة إلى التفكير حتى، ولكن لورين قدمت لنا أطروحة جديدة تمامًا، حيث أعلنت أن العارف مسؤول[2] عما يعرفه بطرق متعددة، وأن له الدور الأكبر أثرا فيما ينتجه، وأن الفروق الجنوسية/الجندرية بين العارفين لها تأثير في إنتاجهم للمعرفة، من هو العارف؟ وما هو موضوع المعرفة؟ اعتبرت أن الإجابة على هذه التساؤلات يعد من صميم الاهتمامات الإبستمولوجية، فجنس العارف والذاتية معا يعملان على تأكيد

(1) (ذلك أنهم اعتقدوا أن السلوك العقلي والنفسي والجسدي للرجل من ناحية والمرأة من ناحية أخرى، إنما ينبع من قوى بيولوجية تميز بحزم بين الجنسين، ولم يكن واردا البتة فكرة التأثير الثقافي الذي يضفي صفات معينة على الرجل وصفات أخرى على المرأة تجعل كل جنس منهما يسلك لا شعوريا وفقا لها).

(2) لا تعلم الباحثة لماذا تم وصف هذا السؤال بالثوري وأنه ابتكار للورين ويحسب لها كجزء مهم ومتطور للنظرية؟ من جانب الباحثة، فهي لا تراه سوى نتيجة بسيطة يمكن استنتاجها من مصطلح الموضوعية القوية/ المحكمة التي وضعتها ساندرا هاردنج، فلو كانت الموضوعية سوف تتوقف على أن يلتزم الباحث بالاعتراف بانعكاس ذاته وخلفيته على البحث وأن هذا الانعكاس يحقق درجة أعلى من الموضوعية، ألن يكون من البديهي أن يكون العارف مسؤولا عن المعرفة التي ينتجها؟! لأنها تتوقف على تفاعله مع الموضوع وتتشكل حسب خلفيته وثقافته وما إلى ذلك.

النسـوية الإبستمولوجية التي سوف ترفع من سقف الطموح الإبستمولوجي النسوي عاليا، فتقول كود: «المعرفة متغيرة نوعيًا: فبعض المعارف تعد ذات أهمية عن الأخرى، والنسبويون في موضـع جيـد لفهم تلك الاختلافـات وأخذها في الاعتبـار وتحليل آثارهـا»[1] مما يعني أن الموقف النسبوي هنا سوف يكون الأوضح في الرؤية لذاتية العارف وموقعه وظروفه.

لقد أثار طرح لورين هذا الكثير من التساؤلات في الأوسـاط العلمية المختلفة، وبدأ الجميع يفكر في الأمر لمعرفة لماذا العارف مسؤول عما يعرف، وكيف يؤثر ويتأثر بموضوعه وبدأت لورين توضح المسـؤولية المعرفية والمسـؤولية الأخلاقية للعـارف، وكيف أن ذات العارف عاملا مهما وحاسـما في عملية إنتاج المعرفة أكثر من الفرض الكلاسيكي الذي يرى أن موضوع المعرفة أهم.

وإذن، بـات الجدال منصبًّا حول ماذا يمكن أن يفعل العارف؟ ما دوره؟ وما حدود هذا التأثير؟ تقدم كود تحليلا للوضع الإبسـتمولوجي السائد والذي حصر دور الإبستمولوجيين في توفير معرفة يقينية تقف على مجموعة من الافتراضات المبررة بشكل سليم ومحاولة دحض آراء المتشـككين باسـتمرار، ولكن هذه الرؤية المركزة لجانب معرفي واحد وهو موضوع المعرفة أدى إلى نسـيان الجوانب الأخرى لدرجة أنهم لم يسـمحوا لأنفسـهم بمجرد التفكير عمـن يعرف؟ وكانـت اهتماماتهم فقط بـ يعرف ماذا؟ هذا أدى إلى الوضع الإبسـتمولوجي الذي ينتج معرفة بعيدة عن الواقع، وهذه هي المشكلة المعرفية الحقيقية[2].

كان التراث الفلسفي القديم هو العائق الأول للإبستمولوجيا والميثودولوجيا النسوية، ثم أضحى نقطة البداية والانطلاق في تحليلات كود دائمًا؛ لذلك أوضحت كود كيف شكل التراث الفلسـفي، والديكارتي تحديدًا، حائط سـد في وجه الإبستمولوجيين حتى اقتصرت جهودهـم على الوصول لليقين المعرفي، فتقول كود: « كان الجهد الأعظم لفلسـفة ديكارت المعرفيـة ينصب على الوصول إلى المعرفة اليقينيـة، ويؤكد ذلك ديكارت في كتابه التأملات

(1) Ibid. p4.

(2) Code. L. What Can She Know? P1 - P4.

قائلا: سيكون لدي آمال كبيرة وسعادة غامرة لو أنني استطعت اكتشاف شيء واحد يقيني وغير قابل للشك... شيء واحد فقط»[1] مما أدى إلى انشغال الفكر الإنساني بالكشف عن المعرفة اليقينية والاهتمام بهذا الجزء تحديدا، وهو التحقق.

ومن أجل ذلك تحاجج لورين بأنه يجب على الإبستمولوجيات النسويات أن يلفتن النظر إلى الجزء المسكوت عنه في التاريخ الفلسفي المعرفي، وبأنه علينا أن نسأل تلك الأسئلة التي لم يطرحها رجالات هذا التاريخ، ومن هذه الأسئلة المهمة هي جنس العارف ومن يعد عارفا؟ وكيف يعرف؟

ومع ذلك، فإن موضوع الفروق بين الجنسين ليس بالجديد تمامًا، وإنما كان موجودا بالفعل ومطروحا في علم النفس المعرفي، وكانت المناقشات دائرة حول الفروق بين الجنسين في اكتساب المعرفة وأدوات كل منهما في ذلك، وكذلك امتيازات كل منهما عن الآخر. فلقد استعانت لورين بدراسات كل من شولاميث فيرستون[2] Shulamith Firestone (1945 - 2012) وماري دالي[3] Mary Daly (1928 - 2010) لكي تثبت أن موضوع الاختلافات بين الجنسين في الإدراك المعرفي وموضوع اختصاص المرأة بالجزء الأيمن من المخ والجزء الأيسر يعود إلى الرجل كما كان شائعًا، أرجعته لورين إلى أن وسائل المعرفة للمرأة تختلف عن وسائل المعرفة عند الرجل ويعود هذا الاختلاف إلى موضوع الخبرة المعرفية واختلافها لدى كل منهما، فمعنى أن أقول أن هناك اختلافات بين المعرفة المنتجة من قبل الرجل أو المرأة لا يعني الاختلافات البيولوجية والتشريحية وعمليات التفكير المعقدة، ولكن ببساطة كما تقول لورين: «يعني ذلك اختلاف خبرة الرجل المعرفية عن خبرة المرأة

(1) Ibid.P5.

(2) هي فيلسوفة أمريكية من أصل كندي، كانت من المناصرين لعدم التمييز على أساس الجنس، وقد كان لها أثر كبير على النسوية الأمريكية في السبعينيات من القرن الماضي، بدأت شهرتها في سن الخامسة والعشرين عن كتاب لها مستوحى من النظرية الماركسية وآخر عن سيمون دي بفوار.

(3) هي نسوية راديكالية أمريكية، وصفت نفسها بأنها نسوية مثلية راديكالية، ولها العديد من الأعمال وأشهرها كتاب Beyond God the father (1973).

وذلك لاختلاف الذوات والرؤية والخلفية دون تفضيل أحدهما على الآخر. وخلاصة القول في ذلك أن الاختلاف لا يعني التميز و إنما يعني التنوع.[1]

ونلاحظ هنا أن تحليلات ساندرا هاردنج كانت عكس ذلك، فقد أوضحت امتيازا لخبرة المرأة عن خبرة الرجل، وهذا التميز يعود إلى امتلاك المرأة لموقع فريد ومتنوع عن الرجل يجعلها في امتياز معرفي عنه. فهي لديها، كما تقول ساندرا «الوعي المزدوج»، والذي ينطلق من حيوات النساء اليومية باعتبارهن منتميات إلى فئة مقهورة سيؤدي إلى مقولات معرفية «أقل محدودية وتشويها» من البحث الذي ينطلق من «حيوات الرجال المنتمين إلى فئات مسيطرة»[2].

وتقريبا، فإن الشائع من وجهة النظر النسوية امتياز المرأة معرفيا عن الرجل لامتلاكها موقعا مختلفا عن موقعه وتعرضها لخبرات عديدة ومجابهتها للكثير من القمع بصور مختلفة في كل قطاعات الحياة تقريبا «إن هذا النمط الفريد «من أنماط الرؤية» أي تلك القدرة على معرفة وفهم توجهات وتصرفات الفئة المسيطرة وكذلك معرفة وفهم توجهاتهن إنما هي قدرة تضع النساء في موقع مميز يمكن منه تغيير المجتمع إلى الأفضل»[3]

الاختلافات بين الجنسين:

قبل الدخول في الجانب الفلسفي، سوف نحاول توضيح الجانب العلمي، أي ذلك المتعلق بأجزاء الدماغ وارتباط كل جزء باختلاف الجنس، والنظرية التي شاعت وقتها. إن المخ عضو معقد جدًا ويتكون من بلايين الخلايا العصبية، كما ينقسم إلى جزء أيسر وجزء أيمن يربط بينهما وصلات وخلايا عصبية، الجزء الأيسر مسؤول عن التفكير المنهجي التحليلي المنظم، والجزء الأيمن مسؤول عن الحدس والفن والإبداع. وثمة نظرية أطلق عليها: «نظرية المخ الأيمن والأيسر»، وتعنى أنه كما أن لدينا يد يغلب استخدامها عن اليد الأخرى، ونقول عنها هذا فلان يميني/ يستخدم يده اليمنى، وهذا فلان أعسر/ يستخدم يده اليسرى، فإن في المخ كذلك يسيطر أحد جانبيه على ما يقوم به الإنسان، وليس هذا فحسب و إنما أيضا

---

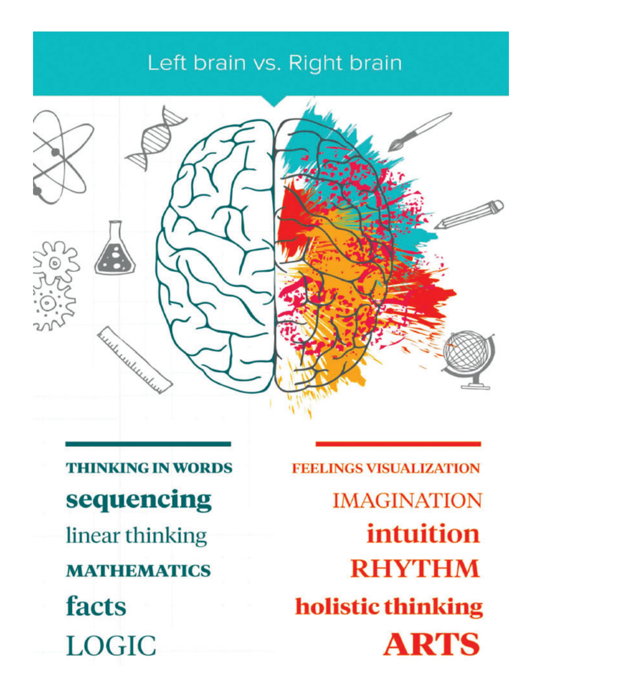
(1) Code. L. What Can She Know? P15 - P16.

(2) نقلا عن، شارلين ناجي هيسي وبايبر باتريشا لينا ليفي ، مدخل إلى البحث النسوي، مرجع سابق،صـ38.

(3) المرجع السابق.

تم ربط الجزء الأيسر بالرجل والجزء الأيمن بالمرأة، وظلت هذه النظرية سائدة حتى جاء عام 1960 على يد العالم روجر سبري Roger W. Sperry الحاصل على جائزة نوبل وأثبت خطأ النظرية وأثبت أن الجزأين يعملان معا بتكافؤ ولا يهيمن أحدهما على الآخر، ولكن ما يحدث فعلا أنهما يقتسمان المهام، فمثلا: يتعامل الجزء الأيسر مع اللغة فيقوم الجزء الأيمن في مساعدتك بفهم سياق اللغة وأصواتها، الجزء الأيسر يتعامل مع المسائل الرياضية ولكن الجزء الأيمن يساعدك في المقارنات والتقديرات التقريبية»[1]

المخ الأيسر في مقابل المخ الأيمن:



(2)

(1) See, Medically Reviewed by Deborah Weatherspoon, PhD, RN, CRNA, COI on January 18, 2017 - Written by Ann Pietrangelo.
http://www.healthline.com/health/left - brain - vs - right - brain

(2) الرسم مأخوذ من:
Medically Reviewed by Deborah Weatherspoon, PhD, RN, CRNA, COI on January 18, 2017 — Written by Ann Pietrangelo,
http://www.healthline.com/health/left - brain - vs - right - brain

وبعد سقوط نظرية تفوق وهيمنة الجزء الأيسر على الجزء الأيمن، والذي انعكس بدوره في الفكر آنذاك بأن الرجل يمثل الجزء الأيسر المهيمن، ومن ثم استخدمت لتدعيم فكرة تفوق الرجل على المرأة، بعد هذا السقوط لهذه النظرية نجد كود تنهي كل هذه النقاشات بأن الخبرة المعرفية للرجل تختلف عن الخبرة المعرفية للمرأة اختلافا يؤدي بنا إلى التنوع لا الأسبقية والأولوية والتميز وما إلى ذلك. ومن ثم يكون المهم هنا العارف وما يحيط به، ناهيك عن كونه رجلا أم امرأة.

وتحاجج لورين بداية بتوضيح الفهم المتداول عن العارف في الإبستمولوجيا السائدة. وليس هذا فحسب، وإنما أيضا توضح وتحلل آراء فلاسفة العصر آنذاك بخصوص مكانة المرأة كعارفة، هل يعتد بها أم لا؟ وكيف أن التيار السائد في الفلسفة كان يقلل من قدرها ويبعدها متعمدا عن أي مجال يمكنها أن تكون في موضع العارفة، وكيف كانوا يتجنبون اللوم على ذلك برفع لواء الموضوعية العلمية، ودقة النتائج التي تتنافى كلية مع وجود المرأة كعارفة لصفات أصيلة ومتأصلة فيها تحول دون ذلك، حيث يتضمن لهم نزاهتهم ويضمن لهم استمرار الوضع كما هو عليه. وأصبحت المشكلة الحقيقية تتبلور في أن العارف في الفهم الإبستمولوجي السائد يقصد به الرجل والرجل المتعلم المثقف فقط.

وهكذا تنتقد لورين الفلاسفة التقليدين الذين أصروا على إبعاد وتنحية ذات الباحث عما يبحث فيه توخيا للموضوعية، فكان لابد أولا لإقامة إبستمولوجيا نسوية تقوم على مبدأ النسبوية أن يتم تقديم مفهوما مغايرا لما هو سائد لكل من:

1- الموضوعية العلمية.

2- الذاتية.

3- الموقف المعرفي: توضيح اختلاف الموقف المعرفي للرجل عن الموقف المعرفي للأنثى وكذلك الخبرة المعرفية لكل منهما.

4- النسبوية

إن ثنائيــة الذات والموضوع مــن الثنائيات المثيرة للجدال على نطاق واســع، وهي التي كرســت لها الإبستمولوجيات النسويات الوقت والجهد والدراســة لتحليلها إيمانًا منهن بأن لها دورًا محوريًا وفعالا في عملية إنتاج المعرفة، وبدأت هذه الدراســة بتحليل الوضع الحالي للذاتيــة والموضوعيــة، ومن ثم انتقادهمــا والتوصل إلى صورة جديدة تتناســب مع أهداف الإبستمولوجيا النسوية.

قلنا قبل ذلك أن اهتمام الإبســتمولوجيين التقليديين كان منصبا على الموضوع من دون الذات، ومــن ثم كان الاهتمام بالموضوعية، وخاصة الموضوعية النقية كما يصفونها كانت شغلهم الشاغل. وتحاجج لورين بأن هنالك علاقة بين ثنائية موضوعية/ ذاتية وثنائية ذكر/ أنثي، وترجع هذه العلاقة إلى التقليد الفلســفي الذي يرى أن مكانة المرأة في مجتمع العارفين ضعيفة جدًا لعدم قدرتها على تحقيق الموضوعية بالشكل المطلوب على عكس الرجل، وكان في ميلها إلى العواطف والمشــاعر تبريرا كافيا لعدم قدرتها على إنتاج معرفة حقيقية، ولكن في الواقع كل هذا لا يكشــف لنا ســوى تحيــز الرجل وهيمنته على المجــال المعرفي والتفنن في طرق السيطرة واستبعاد المرأة من مجتمع العارفين.[1]

وإذ تناولــت لوريــن مســألة الثنائيات مــن وجهة نظرهــا، قامت بتحليــل بعض منها وخصصــت الجزء الأكبر مــن تحليلها لثنائيــة الموضوعية/ الذاتية، وقامــت بتحليل وتفنيد المعتقدات السائدة عنهما. وقد ذهبت كود إلى أن إشكالية الثنائيات لن يكون حلها في إثبات أن المصطلحــات بلا معنى، وقدمت اعتراضان بخصوص ثنائية الذاتية/ الموضوعية، وكيف أن الموضوعيــة النقية هي مــا تلقى الانتبــاه والاهتمام الإبســتمولوجي، ولكن كود تحاجج بــأن تبجيل الموضوعية والتقليل من شــأن الذاتية ليس بالنحــو الصحيح، وكذلك الاعتراف بالموضوعيــة النقيــة كقيمة للمعرفة ليس جيدًا أيضا، وإنما الواقــع يؤكد لنا أن المعرفة تنتج مــن تمــازج بين الذاتي والموضوعي وليــس الفصل بينهما وتميز أحدهما عــن الآخر، والذاتية مقابــل الموضوعية كثنائية ترتبط بثنائية الواقع/ القيمة، فلقد اعتد الفكر الإبســتمولوجي

(1) Code. L. What Can She Know? P27 - P29.

السائد بقيمة الحيادية وحسب من بين القيم العديدة الأخرى؛ ذلك أن قيمة الحيادية تمثل بالطبع إلغاء باقي القيم، فهي تتطلب الموضوعية والاحتكام للواقع بمنأى عن القيم الذاتية من قبيل الاستحسان والانفعال والشعور... إلخ، مما حدا بالدراسات النسوية إلى اعتبار قيمة الحيادية مجرد ذريعة للهيمنة والسيطرة من قبل التيار الذكوري السائد والمتسيد.

وفيما يتعلق بمقاربة لورين لمسألة الموقف المعرفي لكل من المرأة والرجل، أي مسألة جنس العارف، وكذلك الخبرة المعرفية لكل منهما، فإن لورين هنا ترى رأيا وجب علينا أن نبين عنه بادئ ذي بدء، فلورين حين تستخدم مصطلح جنس العارف وتستخدم The sex of the knower فإنها إنما تقصد الظروف المحيطة بالعارف والإطار المعرفي والثقافي الذي ينتمي له، وبمعنى أوضح فإن كلمةsex هنا يقصد بها الجنوسة في الفهم العربي. فهي لا تقصد الجنس بمعنى الفروق البيولوجية، وإن كانت ترى أنه جزء أصيل لا يمكن تركه، ومع ذلك فهي لم تذكر الفروق البيولوجية بشكل صريح، وإنما تدور مناقشتها دائما حول الجنوسة حتى وهي تستخدم مصطلح ال sex، وهي بذلك تثير خلطا في الأذهان بين الاختلافات البيولوجية والاختلافات الثقافية[1]، حيث أنهما من المصطلحات الأساسية في الفلسفة النسوية، وقد أكدت كود على ذلك في كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟»، وتحديدا في هامش الفصل الأول من الكتاب والمعنون بـ: «هل جنس العارف مهم معرفيا؟» وتقول كود أنها تعلم تمام العلم أن ذلك سوف يثير الريبة، وأنه استخدام غير متسق، ولكنها مع ذلك فضلت

(1) بالطبع الوضع الحالي عند النسويين لا ينظر إليهما بشكل منفصل وحاد، كون كل منهما يعتني بجزء معين، بل أصبحت الجنوسة تشمل الفروق الاجتماعية والبيولوجية معا، ولا أحد يتحدث الآن في موضوع الفروق البيولوجية، ولكن حتى كتابة بحث لورين هذا سواء الذي نشر في المجلة أو طبع في الكتاب لم يكن وضع إزالة الفروق بين ما هو اجتماعي وما هو بيولوجي موجود، والدليل على ذلك اعترافها فيما بعد بأنها على علم بالخلط الذي سيحدث من عدم تفرقتها هذه، ومن أجل ذلك وضعت مبررات جاري ذكرها في موضعها. ولكن على المجمل، فإن ال sex هنا، وبإيجاز شديد، إنما تعني عند لورين كود تلك الملامح والصفات والتصنيفات والأحكام والقيم التي ألصقتها ثقافة ما بكل جنس على حدة، وأقامت تمييزات حادة على أساس من هذه الصفات والقيم الملصقة، ثم زعمت بعد ذلك أنها جزء أصيل وطبيعي في الجنس البيولوجي.

اللجوء إلى المصطلح القديم وأرجعت ذلك لسببين: السبب الأول على حد تعبيرها، تاريخي شخصي ومتعلق بأفكارها الأولى عن الموضوع في ورقة بحثية لها نشرتها في مجلة ما وراء الفلسفة تحت عنوان: «**هل جنس العارف مهم معرفيا؟**» وقالت لورين أنها تؤيد الماهية[1] أكثر من الذكورة والأنوثة، وترى أن إلقاء الضوء على اختلافات الجنوسة ربما يقلل اختلال التوازن بين الجنسين، وعبرت عن الجنوسة بمصطلح«sex». السبب الثاني هو تاريخي فلسفي، وهو أن في تاريخ المشروع الإبستمولوجي كان مصطلح «sex» هو المستخدم، وهي نفس الفترة التي عرضت فيها لورين موضوع «هل جنس العارف مهم معرفيا؟» حيث كان مصطلح الجنوسة حديثا نسبيا، ولم يكن قد انتشر بعد» [2]

ونظرا لأنها ابتدأت تحليلها لموضوع تجاهل مكانة العارف من فلسفة ديكارت التي كانت تأمل في المعرفة اليقينية؛ وضعت لورين معادلة مثل كوجيتو ديكارت وهي: S know, that P، وتترجم إلى: «س تعرف أن ق» على اعتبار أن «S» وهي «س» وهي ترمز إلى أي ذات عارفة، و«ق» رمز لقضية، أي أطروحة معرفية. وبدأت في توضيح الصفات التي يتصف بها ذلك العارف مثل العرق والطبقة والمجتمع. فإذا كانت المعرفة تتم من خلال اعتقاد حقيقي مبرر فهي شروط ضرورية للمعرفة حقا، ولكنها ليست كافية، وينبغي أن يضاف إليها الاهتمام بالموضوع المعروف والذات العارفة على حد سواء ووضع العارف في الحسبان بكل ما يحيط به من خلفية ثقافية ووضع اجتماعي حتى نصل إلى نظرية في المعرفة صحيحة فعلا.

---

(1) والماهية هنا تقصد بها: من هو العارف، ماهية العارف، فقد بدأت هذا الفصل بتساؤل عن هوية الذات العارفة، وهو السؤال الأجدر بالاهتمام كما افترضت. وشيء آخر يمكن ملاحظته هنا، فالباحثة كقارئة في الفلسفة النسوية حينما تقرأ ورقة بحثية للورين، سوف يثار في ذهنها من مصطلح «السكس» أنه يعني الفروق البيولوجية بين الجنسين، ذلك أنها كقارئة نسوية تعرف أن مصطلح الجنوسة هو المختص بالاختلافات الثقافية والمجتمعية، ولم تفصح لورين عن مقصدها من هذا الاستخدام إلا في هامش فصل من كتابها «ماذا يمكننا أن تعرف؟» فكيف لنا أن نفهم أفكارها بوضوح؟! لماذا لم تغير من استخدامها للمصطلح بعد ظهور مصطلح الجنوسة وعرضه في المشروع الإبستمولوجي وانتشاره؟!

(2) Code. L. What Can She Know? Ibid. P8.

وانطلقت لورين في تحليل وضع «س» وهي الذات العارفة عبر تاريخ الفلسفة، وكيف كان يُنظر إليها ومن المقصود بها؟ تقول لورين أن المقصود ضمنيا داخل التاريخ الفلسفي بـ «س» كان دائما الرجل؛ لأن المرأة ببساطة لم يكن لها وجودا معرفيا معترفا به من قبل المجتمع أو حتى الفلاسفة آنذاك، واستخدمت بعض النماذج لتدعيم رؤيتها فتقول: فنجد الفيلسوف الكبير أرسطو الذي صنف البشر إلى رجال أحرار ونساء وأطفال وعبيد، وأكد لنا أن المعرفة يمتلكها فقط الرجل الحر، أي المتعلم القادر على التفكير، بينما العبيد لا يمتلكونها والأطفال يمتلكونها ولكنها ليست ناضجة، أما النساء فيمتلكونها ولكنهن خاضعات للرجال و يستمددن معرفتهن ومعلوماتهن منهم، لذلك فالمرأة قاصرة عن تحصيل المعرفة بمفردها بعيدا عن الرجل[1]. ولم يكن أرسطو وحده الذي اعتقد ذلك، و إنما أيضا بعض المفكرين الغربيين الذين قللوا من قدرة المرأة المعرفية وأرجعوا ذلك إلى نزوعها الحسي والعاطفي الذي يضللها دائما، فنجد أيضا روسو الذي طرح رأيه بأن الفتيان والفتيات يجب أن يحصلوا على تعليم مختلف لأن قدرة المرأة العقلية متدنية إذا ما قورنت بالرجل. كيركجارد، قال بأن المرأة مجرد موجود أخلاقي والرجل بمفرده يستطيع أن يصل إلى أعلى درجات الوجود الأخلاقي والديني. نيتشه، الرجال كائنات مفكرة، أما المرأة فهي موجود

(1) لا تتفق الباحثة مع لورين في لوم أرسطو لنظرته القاصرة للمرأة، لأنه ببساطة هو كفيلسوف يحيا في عصر وواقع له إطاره التاريخي والجغرافي كما له ظروف خاصة باللحظة المعيشة آنذاك، لذلك كان ينبغي تحليل أقواله في إطاره التاريخي والجغرافي، وحينها لن نجد غرابة من وصف أرسطو للمرأة؛ ذلك أن المرأة آنذاك في بلاد اليونان - كما في أكثر بقاع الأرض - كانت كما وصفها فعلا، وهذا بالفعل لا يعود إلى طبيعة المرأة الحقيقية، ولكن هي المرأة المدجنة من قبل المجتمع وقتها. ولقد كان هذا الرأي شاملٌ عامٌّ لأغلب رؤى المفكرين والفلاسفة لذلك العصر في ذات الرقعة الجغرافية، أعني بلاد اليونان، اللهم إلا أولئك الذين جابوا مناطق أخرى من العالم ليروا أوضاعا مختلفة للمرأة غير تلك التي كرست للنساء في بلاد اليونان، كأفلاطون مثلا، ذلك الذي زار مصر وأطال المُقام فيها ورأى للمرأة مكانا مكينا في الحياة الاجتماعية، والسياسية أحيانا، في حين أن أرسطو لم يبرح بلاد اليونان منذ مولده حتى مماته، ومن ثم فهو لم يرَ واقعا آخر للمرأة يمكن عقله من عقد المقارنة والتمييز، ليس التمييز بين وضعَيْن أو عدة أوضاع للمرأة فحسب، بل التمييز بين ما هو طبيعي فيها وما هو ثقافي مضاف عليها، أو بلغة عصره: بين ما هو جوهري في المرأة وما هو عرضي.

حسي. كما استدلت كود بكتابات اللغوي والفيلسوف فيلهم فون همبولت Wilhem Von Humboldt (1767 - 1835)[1]، الذي كتب كتابات مطولة عن المعرفة لدى المرأة وكانت كتاباته بمثابة تلخيص لسمات ذلك العصر، وهو القرن ال 19، والذي حلل وضع المرأة الفكري قائلا: يوجد الشعور بالحقيقة بشكل حرفي لدى النساء، وتحتوي طبيعتهن على الضعف والنقص، مما رسم خطا فاصلا بين الأنا والعالم، لذلك فهي لن تصل للمعرفة مثل الرجل.[2]

وهنا تبين لورين في نهاية تحليلها طبيعة القالب الذي وضعت فيه المرأة عبر التاريخ الفلسفي، والذي أثبت بنفسه تأثير الجنوسة على المعرفة، فكونك رجلا أو امرأة يختلف، وليس هذا فحسب، و إنما أيضا هل أنت متعلم أم لا، ما الفروق الطبقية والعرقية والمجتمعية التي تميزك كعارف/ عارفة؟ جنس العارف مهم معرفيا، فكونك ذكر أو أنثى سيضعك في موضع مختلف لتحصيل المعرفة ورؤية العالم، وليس هذا فحسب ولكن يمكننا أن نطرح تساؤلا آخر أيضا، وهو إن كان جنس العارف مهم معرفيا فهل هذا يعني أيضا أن الرجل قادر على النبوغ في نوع معين من المعارف والمرأة قادرة على التميز في أنواع أخرى؟ وتؤكد لورين أن الإطار المعرفي والمجتمعي والثقافي هو الذي يحدد ويشكل الإجابة على هذا السؤال.

وتؤكد كود أن الاختلافات الجنوسية/الجندرية لا تكفي بمفردها كتعبير عن الذات العارفة، و إنما الاختلافات البيولوجية أيضا، بحيث يكون Gender مع Sex معا يمثلان نقطة اختلاف محورية، كما قالت بأن الفروق بين الجنسين سوف تتطلب ترابط بين الفروق البيولوجية والجنوسية/الجندرية ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

(1) هو فيلسوف ولغوي ألماني وهو مؤسس جامعة هامبولت ببرلين، وله إضافات في الفلسفة واللغة، ومن مؤلفاته:

1- أفكار مقترحة لتصنيف حدود فاعلية الدولة(1792)،

2- حول مهمة المؤرخ (1821).

(2) Code. L. What Can She Know? P9 - P10.

والجديـر بالذكر هنا أنه وعـلى الرغم من أن كتاب لورين «مـاذا يمكنها أن تعرف؟» والـذي حللـت فيه موضوع الإبسـتمولوجيا وكل العنـاصر والمفاهيم المرتبطـة به تقريبا، وكان هذا التحليل يشمل الاتجاه الإبستمولوجي السائد وكذلك الإبستمولوجيا النسوية التي طرحتها الإبستمولوجيات النسويات، وقدمت العديد من الانتقادات لكل منهما على السواء، إلا أنهـا كانت منحازة بالطبع للإبسـتمولوجيا النسـوية، وكان انتقادها للإبسـتمولوجيات النسويات من باب تدعيم الإبستمولوجيا النسوية بشكل أكبر وأقوي حتى تصمد في وجه الانتقادات الموجهة إليها، إنها كما الأب يقسو على ابنه بغية تقويمه وتربيته وليس نقمة عليه أو فتًّـا في عضده. ولكن يحسـب لكـود، كما تقول هيلين لونجينـو، كونها «طورت جزأين مهمـين وقدمت لهما طرحا مبتكرا حقا، وهمـا: الأول، موضوع جنس العارف والتحليلات الخاصة به في تاريخ الفلسـفة، والذي كانـت نتيجته إثبات أن المقصود بالعارف في التاريخ الفلسـفي كله كان دائما «الرجل». والثاني: أنها أكدت من خلال تحليلاتها لموضوع المعرفة وتفصيلاتـه العديـدة، أكدت على الحاجة إلى حساسـية وفهـم أكبر تجاه التعقيـد والتنوع في محتوى وفرص المعرفة»[1].

ثالثاً: العلاقة بين الذات والموضوع من المنظور النسوي النسبوي

تتناول لورين كود مسـألة ذات العارف، وهي وثيقة الصلة بالنقطة السـابقة والمتعلقة بجنس العارف وأهميته في عملية إنتاج المعرفة، والذي من خلال تحليلها وتنقيبها في التاريخ الفلسفي اسـتطاعت لورين أن تبين عن الأسباب التي أدت إلى تجاهل دور العارف وذاتيته لتضـع لنا في ترابط منطقي مسلسـل كيـف توصلت إلى النتيجة التي تقـول أن عملية فصل الذات عن الموضوع كانت وسيلة لهيمنة الرجل على المرأة، وهذا الفصل يضر بمكانة المرأة كعارفة لأنه يستبعدها أساسا.

(1) Helen E. Longino, What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge by Lorraine Code, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 54, No. 2 (Jun. 1994), pp. 495 - 496, P495.

وكما أوضحنا سابقا، فإن الإبستمولوجيا النسوية في نقدها للإبستمولوجيا السائدة قد اعتمدت البحث في طبيعة ومصادر وشروط المعرفة وموقف العارف في العملية المعرفية وتأثير الجنوسة في عملية إنتاج المعرفة. وانطلاقا من رؤية الإبستمولوجيا النسوية المختلفة، فقد صبت لورين اهتمامها على بيان أهمية الذات العارفة، وأكدت أن الذاتية ـ بانفصالها عن الموضوعية ـ كانت وسيلة استخدمها الرجل لمنع المرأة من المشاركة في الحياة العامة والحياة السياسية، وكان تبريره لذلك انطلاقا من ادعائه لأهمية الموضوعية العلمية التي تنطلق من تنحية الذات جانبا للوصول لتحقيق أعلى درجات الموضوعية، وأكدت الدارسات الذكورية أن الجانب العاطفي لدى المرأة يمنعها من الوصول إلى الموضوعية التي هي شرط أساسي من وجهة نظره للحصول على المعرفة حقا، فكان ذلك يصب في اتجاه نقص الأهلية لدى المرأة، الأمر الذي يدفع إلى تنحيتها جانبا من شتى مجالات الحياة. لذلك وضعت النسويات مخططا لنقد وتحليل خطوات تطور الإبستمولوجيا وظهورها في الحالة التي هي عليها، للكشف عن غياب المرأة ومعرفة أسبابه وكيف تم، ومحاولة تقديم صورة مختلفة لمقولتا الذاتية والموضوعية، اللتان كانتا السلاح الذي استخدمه التيار الذكوري لطمس معالم النساء في إنتاج المعرفة.

إن العلاقة بين الذات والموضوع من النقاط الأساسية المطروحة من قبل النسويات، ذلك أنها علاقة في حاجة إلى فحص واستقصاء وتحليل وتركيب. وتحاجج لورين في العلاقة التي تربط بين ما هو نسبي وما هو موضوعي في عملية إنتاج المعرفة، وأن هناك صلة تربط بينهما وكل منهما يعتمد على الآخر، ولمعرفة ذات الباحث يتطلب أيضا معرفتنا للنسبوية الإبستمولوجية. وفي هذا الصدد تقول لورين: «تؤسس النسبوية المعرفية على أننا لا يمكننا فهم المعرفة فهما جيدًا إلا من خلال معرفة الحقائق والوقائع التي تشكلها، ومعرفة العلاقات الجزئية التي تربط النظرية بالثقافة المنتجة لها، والإطار الاجتماعي والنظري للنظرية، فلا يوجد إطار عام غير متغير ولا مخطط للأحكام العقلانية تفصل أو تبين دعاوي المعرفة المختلفة»[1]

(1) Code, Lorraine, What Can She Know? P2.

لقد ميزت النسوية بين الذات كمفهوم أنطولوجي، أي الذات كما هي في الواقع، وبين الذات كمفهوم إبستمولوجي، أي الذات كما هي في الفكر، أي عملية المعرفة، والتي أعطتها الإبستمولوجيا النسوية اهتمامًا كبيرًا وشكلت أيضا اختلافًا بين الإبستمولوجيا السائدة والإبستمولوجيا النسوية، وكانت نقطة مميزة للأخيرة.

انتقدت لورين وبشدة الفلاسفة التقليدين ونظرتهم إلى العارف في مقابل الموضوع، حيث انصب اهتمامهم على الموضوع وتم تنحية العارف/ العارفة جانبا، وأكدت على أهمية الذات العارفة في تناولها للموضوع كما أكدت أنها تؤثر وتشكل الموضوع المدروس، فتكون النتيجة أو المحصلة النهائية هي ذات العارف في تفاعلها مع الموضوع، وتقول: «ثمة أسباب وجيهة للسؤال عمن يكون العارف، حيث يتعامل الفلاسفة التقليدين مع العارف بوصفه عنصرا مجردا منفصلا، وبدلا من الاهتمام بذاتية العارف ينصب اهتمامهم على الموضوع»[1]

لقد انحصر الاهتمام الأكبر للإبستمولوجيين في تدعيم الأدلة وفحص الافتراضات التي تشكل المعرفة من أجل الحصول على معرفة صادقة، وانحصر مجال عملهم في دحض آراء المتشككين وتفنيد دعائمهم باستمرار. ولم يفكر أحدهم في ظروف الذات التي تقوم بدراسة الموضوع المطروح، واعتبروا عامل من عوامل الموضوعية العلمية تنحية الذات وعزلها، وهنا لا يمكننا الفصل في القول إن كان مقصدهم توخي الموضوعية فعلا أم الأمر فقط استغلال الموقف لطمس ذات العارف حتى تظهر بدور ثانوي، ومن ثمة لا ينفتح المجال لدراستها التي من الممكن أن تكون نقطة قوة للنسوية وتفتح المجال للتساؤل والبحث حول ذات الأنثى ودورها المعرفي.

وتحاول لورين من خلال تحليل نظرية الإبستمولوجيا السائدة وعناصرها المتفق عليها، أن تصل من خلال هذا التحليل لإثبات صحة افتراضاتها عن كون المرأة تعد ذاتًا عارفة مثلما هو الرجل، والاختلاف يقع في اختلاف الخبرة لدى كل منهما، والتي تعود بدورها

(1) Ibid, P1.

لاختلاف الأدوار التي يمثلانها، وأيضا البحث عن إجابة لسؤالها جنس العارف وأهميته المعرفية فتقول: «تعرف الموضوعية على أنها صفة مميزة للمعرفة في حد ذاتها». و إذا كان التيار السائد في الإبستمولوجيا قد أعلن أن معرفة المرأة بطبيعتها ذاتية، إذن هناك ذات عارفة أنثى، ومنها فإن جنسها/ جنوستها عامل مهم في عملية إنتاج المعرفة، وعدم الاعتراف بأهليتها كعارفة بالمعنى الكامل للمصطلح هو استبعاد لا يعمل فقط على كل طبقات النساء المختلفة على أساس العرق أو الطبقة أو السن و إنما أيضا سوف يشمل المرأة والرجل معا.

وعلى الرغم من التحليلات السابقة لثنائية الذات والموضوع، إلا أنها، وفي نهاية كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟»، أوضحت لورين موقف أكثر حكمة، و يتمثل في أن نكف عن انتقاد الدعوى الإبستمولوجية السائدة من منطلق الثنائيات والمعارضة ومنطق «لو كان ذلك فيجب أن يكون كذلك» بمعنى الاتجاه السائد يقول بالموضوعية فتشدد النسويات على الذاتية، ومن ثم النسبوية المطلقة، مما يجعلها في النهاية تعمل على نفس الأساس الذي ينطلق منه الاتجاه الإبستمولوجي التقليدي، وهو الثنائيات. لذلك تصل بنا كود إلى أنه لا ينبغي العمل بمبدأ الثنائيات؛ لأنه مبدءًا خاطئا، بل ينبغي التحليل برؤية الوصول إلى أرض وسطى للمناقشة والتحليل، ومن ثم مفهوم وسطي أيضا لا هو بالحدة الموسوم بها الاتجاه الإبستمولوجي السائد ولا هو بالإطلاق والإفراط وعدم التحديد بالمفهوم النسوي المعلن. وهنا يتضح جليا كيف أنها تربط ذلك بالنسبوية، ولكنها برؤية جديدة ليست كرؤية الثنائيات، فتغدو النسبوية في مقابل الإطلاقية؛ ذلك أن هذه النسبوية مطلقة أيضا.

كما توضح كود كيف أن الذاتية والموضوعية بالمفهوم النسوي يؤديان إلى التنوع والتعدد وهذا الوضع هو الأكثر صحية لنظرية المعرفة؛ لأنها سوف تقوم على خبرات منوعة ومن ثم معرفة أكثر مناسبة وتعبيرا عن الجميع، كما أكدت على هذا أيضا في وضعها للنسبوية التي نعتتها بالمقيدة، والتي ينبغي أن تتقيد بالواقع وتنطلق منه من أجل إنتاج معرفة تؤثر في حياتنا اليومية.

رابعًا: النسبوية وقيم ما بعد الاستعمار

إشكالية المصطلح:

الاستعمارية colonialism وفقا لما جاء في موسوعة ستانفورد للفلسفة، فإن هناك إشكالية في تعريف الاستعمارية أو الكولونيالية، وذلك عائد إلى مساواتها في المعنى لمصطلح الإمبريالية imperialism وهو يعني أيضا الاستعمار. وبناء عليه، تعرّف كلا من الكولونيالية والإمبريالية على أنهما: استعمار. بيد أن الاختلاف بينهما يكمن في الرجوع إلى الجذر اللاتيني لكل منهما، حيث نجد أن كلمة colonialism تعود إلى الجذر اللاتيني «colonus» وهو يعني (المزارع - farmer)، مما يكشف لنا أن الاستعمار في الغالب يتضمن نقل السكان من موطنهم الأصلي إلى مكان آخر يعيشون فيه كوافدين ومستوطنين دائمين، ولكن يبقى ولاؤهم إلى موطنهم الأصلي. أما الإمبريالية imperialism فتعود إلى الجذر اللاتينيimperium وهو يعني (أن يأمر - to command) أي مجرد توجيه للفعل وليس الفعل نفسه[1]، وفي الغالب يتم استخدام استعمار كمرادف للإمبريالية. وإذا ما طرقنا قاموس أكسفورد وجدناه يعرف الاستعمار بأنه «مستعمرة في بلد جديد... مجموعة من الناس يستقرون في موقع جديد ويشكلون جماعة خاضعة لدولتها الأم أو مرتبطة بها. وهكذا تتشكل الجماعة، وتتألف من المستوطنين الأساسيين وأحفادهم وورثيهم طالما أن الرابطة مع الدولة الأم مستمرة.»[2]

ويمكننا اعتبار أن الاستعمار بالشكل السابق لم يعد موجودا بصورة كبيرة، والبديل الأكثر فاعلية ونجحا الآن هو الإمبريالية، وهي الأجدر الآن حتى تجد الجهة الاستعمارية مبررات مقبولة عالمية، ولا تقع في حرج مع المنظمات الدولية ومنظمات حقوق الإنسان

(1) Margaret Kohn, Kavita Reddy, Colonialism, the Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford University, 2017.

(2) نقلا عن آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، سوريا، 2007، صـ17.

ناهيك عن ارتفاع درجة الوعي وسهولة التواصل بين مواطنين العالم كله مما يعني أنه سوف يبحث عن حجج مقنعة لأفراد شعبه ليبرر لهم ما يفعل. فالشعوب كأفراد ليست استعمارية أو إمبريالية، وإنما الحكومات والسياسيات والمؤسسات هي التي تنتهج النهج الاستعماري أو الإمبريالي.

وهنا تتضح لنا الطريقة التي تمارس بها سياسات القوة على دولة أخرى بطريقة غير مباشرة، وبطريقة أخرى: سياسة التحكم عن بُعد. وفي النهاية يمكننا أن نخلص إلى أن الكولونيالية هي استعمار مباشر، أي استعمار للأرض، بينما الإمبريالية فهي استعمار غير مباشر، كفرض السيطرة والهيمنة عن بُعد على بعض الدول، وذلك من خلال التحكم في اقتصادها وسياساتها من بعيد وذلك بموجب العديد من أوراق الضغط لديها.

شرعية الاستعمار:

استقرت صورة المستعمِر في الذهن العام على أنه يتمثل في الحضارة الغربية، سواء تمثلت في دول غرب أوربا أو الولايات المتحدة الأمريكية. والمستعَمر هنا هو شعوب العالم الثالث. ولقد دار جدل كبير بين الفلاسفة السياسيين بعد انتشار الفكر الليبرالي الجديد في الدول الغربية، فكيف في ظل فكر ليبرالي وتعالي الصيحات بالدعوة إلى المساواة والحق الطبيعي، تفرض الدول الأوربية سيطرتها على شعوب العالم الثالث؟! وهنا بدأ الصراع بين الفلاسفة السياسيين في كيفية تمرير الأمر، واحتد الصراع بين الليبرالية الجديدة والاستعمارية ووصل إلى ذروته في القرن التاسع عشر وارتفاع سؤال: كيف يمكن تبرير الاستعمار؟ وكانت المفارقة بأن الفلاسفة السياسيين الداعين إلى المساواة والحقوق، هم من يبررون الاستعمار باعتباره مهمة حضارية تقوم بها الدول الغربية، حيث تفرض سيطرتها على شعوب العالم الثالث لجهلها بمقومات الحضارة وصناعتها، وأنها فقط مرحلة مهمة لتعلم تلك الشعوب كيف تصنع حضاراتها وتحافظ عليها ثم ينتهي الأمر.[1] ومع مرور الوقت اتسعت الهوة واحتد التناقض بين الأقوال والأفعال، مما أفضى إلى عصر جديد من التنظير...

(1) Margaret Kohn, Kavita Reddy, Colonialism.

عـصر ما بعد الاسـتعمار. وهو عصر مقـترن بنهايات الحرب العالمية الثانية أواسـط القرن العشريـن وبداية موجـات جديدة من التنظـيرات التي تحلل الخطاب الاسـتعماري وتعيد قراءة التاريخ المكتوب بيد المستعمِر، كما وأنها تدين المستعمِر والاستعمار.

في البداية، هناك مجموعة من الأسـس ينبغي تسـليط الضوء عليها بخصوص فلسفة ما بعد الاسـتعمار، وهي أن الاسـتعمار يرتبط بالإمبريالية والتنوير والحداثة والرجل الغربي الأبيـض والحضـارة الغربية متمثلة في ذلك الرجل. أما ما بعد الاسـتعمار فهو يرتبط بما بعد الحداثـة ورفـض الإمبرياليـة والتنوير والمركزية بكل أنواعها سـواء المتمثلـة في مركزية الحضـارة الغربية أو مركزية الهيمنة الذكوريـة أو مركزية الرجل الأبيض. وتقف مدافعة عن الآخر المهمش أيا يكن هذا الآخر، أصحاب البشرة السـمراء، وشـعوب العالم الثالث، والمرأة، والطبيعة.

فلقـد نصبت الحضارة الغربية نفسـها منصب السـيد الذي يملك مفاتيـح العلم ويحمل مشاعل التنوير، وهي فقط من يستطيع تقديم العلم وتشييد الحضارات، فهي صاحبة العلم الوحيد وصاحبة الحضارة الوحيدة. ونصب العقل الغربي - متمثلا في الرجل الأبيض - نفسـه باعتبـاره عقل التنويـر والعلم الذي بإمكانه بناء الحضارات ومسـاعدة الباقين على تشـييد حضاراتهـم باتبـاع النموذج الغربي، وتم قهـر الآخر الضعيف، كما تم قهـر الطبيعة وقهر المرأة. ومما سبق تقوم الأسـس الأيديولوجية للاستعمار على سياسة (المركز والأطراف)[1]،

(1) ومن أسف شديد، فإن هذا الخطاب الذي يؤسس لمفهومي (المركز والأطراف) قد انتقل بتمامه من أبواق المستعمِر إلى أبواق المستعمَر، فالتفكير بطريقة المركز والأطراف أو الأصل والفرع نجد لها تأصيلا فلسفيا عميقا في فكر وكتابات المرحوم الدكتور علي مبروك، ومن هذه الكتابات على سبيل المثال بحثه تحت عنوان: الاستبداد بين الدين والسياسة، منشور في مجلة الديمقراطية (وكالة الأهرام) - مصر، مجلد7، عدد26، إبريل سنة 2007، من ص51 - 56. ولكن على حين يذهب الدكتور مبروك إلى إرجاع هذا الضرب من التفكير إلى نظام التفكير الفقهي الذي لا ينفك يفكر بطريقة الأصل والفرع؛ فإذا ما عرف علة تقدم الأصل (أي النموذج الحداثي الغربي فيما يقصد علي مبروك) راح يجردها - أي العلة، وهي الديمقراطية على سبيل المثال - محاولا بذرها في الفرع (أي الحالة العربية أو الإسلامية فيما يقصد أيضا)، وما يدري هذا النظام الفقهي من التفكير أن ما راح يجرده باعتباره علة منتجة ومؤسسة لهذه الحداثة الغربية التي بهرته=

فالحضارة الغربية هي المركز وباقي الشعوب هي الأطراف، والرجل الغربي الأبيض هو المركز والمرأة والملونين هم الأطراف.

فلقد قهرت المركزية الغربية الأطراف واستعمرتها بدعوى مساعدة هذه الأطراف على بناء حضاراتها الخاصة، فقهرت ثالوث الأطراف المتمثل في المرأة والطبيعة وشعوب العالم الثالث. وعلى هذه الأطراف أن تخضع للمركز، فإما أن تسير على نفس النهج أو لن تحقق سوى القعود والتخلف... مركزية نابعة من الشعور بالتفوق، وهو تفوق يراه الفكر بعد الاستعماري تفوقا كاذبا يقوم على ظلم وتهميش الآخر.

بعد الاستعمارية النسوية:

جاءت فلسفة العلم النسوية لتثور على مركزية الحضارة الغربية بكل أفكارها، فظهرت دراسات ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة ورفض الإمبريالية لتقلب الموازين وتعيد التوازن للعالم وتكشف عن ظلم وجبروت مركزية الرجل ومركزية الحضارة الغربية وتنتصر للآخر المهمش[1]. نسفت نسوية ما بعد الاستعمار فكرة الهيمنة والسلطة ونسفت أسطورة الحضارة الوحيدة والعقل الوحيد والعلم الواحد، ودعت إلى الحوار بدلا عن السيطرة، والاستماع إلى الطبيعة وفهمها بدلا عن إخضاعها، والتعددية الثقافية واحترام

= كلعبة رائعة تبهر الطفل وتجعله مشدوها لها، لم يدري هذا الضرب من التفكير أن هذا الذي جرده لم يكن سوى محض جوانب الحداثة الشكلية والإجرائية التي لا ترقى إلى مقام العلة المنتجة والمؤسسة بقدر ما تصلح أن تكون نتاجا للحداثة ومعلولا لها.

ولكنا على ذلك نذهب مذهبا آخر غير ذلك الذي يذهبه الدكتور مبروك في تحليله لكيفية انتقال خطاب الهيمنة بتمامه من المهيمِن إلى المهيمَن، وهو مذهب ابن خلدون في مقدمته الشهيرة وفي فصل يدل عنوانه على محتواه: «فصل في أن المغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»؛ ذلك أن تفسير ابن خلدون إنما يفسر حالة إنسانية عامة لا تقتصر على عربية أو إسلامية من دون سائر الأمم.

(1) توجد رسالة ماجستير غير مطبوعة قامت بعرض وتحليل موضوع مابعد الاستعمارية والنسوية متخذة من ساندرا هاردنج فيلسوفة العلم النسوية نموذجا وهي: سماح عبدالله محمد إسماعيل، فلسفة العلم عند ساندرا هاردنج: دراسة في تأثير ما بعد الاستعمارية على الميثودولوجيا النسوية، اطروحة (ماجستير) - جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم الفلسفة، 2012.

الآخـر. كما رفضـت عالمية العلم وعالمية المعرفة وربطت كل ذلك بثقافات الشـعوب التي تنتجها واحترمت الخصوصية الثقافيـة والجغرافية والتاريخية، فنبذت الموضوعية بصورتها السائدة ودعت للاهتمام بالذاتية والنسبية.

ومن الملاحظ هنا أن المنطلق النسوي في البداية كان المرأة، ولكن مع البحث والتحري اكتشـفت النسـويات أنه ينبغـي تغيير الجذور، أي تغيير الفكر الاسـتعماري والتسـلطي بشكل عام، ومن ثم سوف ينعكس ذلك على حال المرأة والمهمشين والطبيعة أيضا، فأصبح المنطلق إنسانيًا عامًّا بعد أن كان نسويًا خاصًا.

لورين كود وفلسفة ما بعد الاستعمار:

في الموسـوعة الشـهيرة للفلسـفة النسـوية، تعرف بريندا ميهتا ما بعد الاسـتعمارية النسوية قائلة: «ما بعد الاستعمارية النسوية يمكن تعريفها على نطاق واسع بأنها هي التي تحلـل وتعرض للانشـغال النسـوي بقضايا العـرق والنوع في المجتمعات المسـتعمرة سـابقا في أفريقيا وآسيا والبحر الكاريبي»[1]

وتقوم ما بعد الاسـتعمارية النسوية بدراسـة مجموعة من القضايا الحيوية مثل الهوية الثقافيـة واللغـة والقوميـة، ومكانـة المـرأة في الـدول القومية الناشـئة حديثا بعـد انتهاء الاسـتعمار. ومصطلح ما بعد الاسـتعمار هنا يعني تلك اللحظة المميزة في التاريخ التي تعني انتهاء الاسـتعمار والسـيطرة، فتقوم نسـوية مـا بعد الاسـتعمار بدراسـة المجتمعات التي تخلصـت من الاسـتعمار وقضت على العنصرية؛ لتتمكن من مراجعـة المنهجية التي تم من خلالها إنتاج المعرفة وكشف المركزية الذكورية لإنتاج معرفة جديدة تهتم بالآخر وترفض العنصرية والتمييز على أساس العرق أو الجنس أو الطبقة أو النوع.

وإذ يعـد التيار النسـوي عن بكرة أبيه مناهضا بضراوة للاسـتعمارية وذيولها إلى الحد الذي يمكن تصنيف الفلسـفة النسـوية على أنها فلسفة بعد اسـتعمارية، نجد كود كإحدى

(1) BRINDA J.MEHTA, Postcolonial Feminism, In: Code. L. (ed) Encyclopedia of Feminist Theories, Routledge, London, New York, 2000, P395.

علامات هذا التيار البارزة، نجدها تربط بين السياسة والشؤون النسوية في مناقشاتها على الدوام، كما ترفض العالمية لأنها تعتبرها من مدعمات الاستعمار، بل وتتنازل أيضا عن بعض أفكارها إن كانت بها شبهة ما سوف تدعم الاستعمار بشكل أو آخر، وهذا من بين الأسباب التي جعلتها تقول بالنسبوية المقيدة بديلا عن النسبوية بالصورة المعروضة، والتي قد تكون مبررا لقبول الاستعمار والتسامح معه كفكرة وتطبيق.

وتقوم كود بعرض وتحليل لما بعد الاستعمارية النسوية من خلال آراء بعض الفلاسفة النسويين والأفكار التي قدموها، وتؤكد على الاشتراك في الهدف والرؤية بين فلسفة ما بعد الاستعمار والفكر النسوي، فكل منهما يسعى إلى رفض التمييز على أساس العرق أو اللون أو الطبقة، ويرفض التحيز الجنسي والعنصرية وقهر الآخر، كما أن كل منهما يرفض الاستعمار بكل صوره، ويعمل على دمج القيم الأنثوية من حب ورعاية وتعاون.

ومن خلال نصوص لنسويات مختلفات من أماكن متعددة تتميز كل منهن بخلفية ثقافية وسياسية واجتماعية مختلفة، يمكن تحليل الدراسات بعد الاستعمارية، والتوصل إلى الأفكار النسوية التي تدور حولها، ولكن تم توجيه النقض لهذه الدراسات لأن «مجال ما بعد الاستعمارية متسع ومفتوح للطعون والاستجوابات القومية والثقافية والاجتماعية والسياسية، على الرغم من أن المصطلح في ذاته يشتمل على الكثير من علامات الفردية الجغرافية، ويؤكد على الخصوصية الثقافية والتاريخية التي يجب وضعها في الاعتبار، حتى نتجنب الانزلاق في الماهويات والتبسيط المفرط والتعميم الغير مسؤول»[1]

فكان بدلا عن «ما بعد الاستعمارية»، تم طرح قيم التعددية الثقافية والنسبوية الثقافية لمراعاة العلاقة بين الشعوب واحترام خصوصياتهم والذي سوف ينعكس بدوره على المرأة، والتي تمثل الجانب الأكثر قمعا وظلما في المنظومة الاستعمارية.

وتقدم كود تحليلا لمصطلح الغيرية تشرح من خلاله تجليات الخطاب النسوي بعد الاستعماري، فتحاجج كود كيف يكون الآخر، وخصوصا الآخر ثقافيا، تجليا للإمبريالية،

(1) Ibid, P397.

إذ يمثل هذا الآخر (الغيري) الثقافة الخاضعة للثقافة المهيمنة، حيث تفرض الثقافة المهيمنة نفسـها كنمـوذج ورمز، وعـلى الثقافة الخاضعـة القبول به واسـتخدام لغتـه وقيمه، وهذه العلاقـات المنبنية على الهيمنة تعكـس إلى حد بعيد العلاقة بين الرجـل والمرأة كما حللتها النسويات؛ فهي توضح السلطوية التي يتبعها الجانب المهيمن على الآخر الضعيف.[1] لذلك كان لابد من النسبوية الثقافية.

النسبوية الثقافية:

النسـبوية الثقافيـة Cultural Relativism هـي مصطلح: «من وضـع الأنثروبولوجي الأمريكي فرانز بواس Franz Boas الذي أسـس المدرسة الثقافية في الأنثروبولوجيا... انتقد مفهـوم تطـور الثقافة واكتفى بتدويـن ثقافة كل مجتمع بما تنطوي عليه من أسـلوب حياة وعـادات وتقاليـد مع تجاهل النظر إلى تشـابه الثقافات الذي من شـأنه أن يفضي إلى مفهوم الثقافـة العالمية.»[2] وذلك لكونها يصعب معها وضع قواعد أو قوانين اسـتنباطية تقوم على هذه التشـابهات لأنها سـتكون ظالمة بشـكل أو آخر، لأن السـياق والظروف الخاصين بها حتما مختلفة، مما يجعل الأحكام نسـبية، وهذه النسـبية لن تصلح لهـا مفهوم الثقافة العالمية التي يجب أن يكون لها منطلق ثابت وأسس وقواعد، مما يتعارض مع النسبية السابقة.

وتعـنى النسـبوية الثقافيـة بالاختلافـات الثقافيـة بـين المجتمعات، والاعـتراف بهذه الاختلافـات باعتبارها خصوصيـة لهذه المجتمعـات وعلينا احترامها، ممـا يجعلها مناهضة للاستعمار ومادة ثرية تسـتخدمها الفلسفة النسوية كبديل جيد، وكذلك مفهوم النسبوية مـن أجل تعزيز قيم التعددية والاختلاف، وحاولت تطبيقها على أكثر من مجال كالأخلاق مثلا، فنجد نسبية القيم الأخلاقية التي نبعت من طرح نسوي جديد لفلسفة الأخلاق تختلف عن الأخلاق الكلاسـيكية، حيث رفضت الفلسفة النسـوية عالمية الأخلاق التي دعت لها الـدول الغربية بحيث يتم وضع قوالب ومعايير عالمية لكل المجتمعات. واعتبرت الفلسـفة

(1) Code. L. Alterity,In Encyclopedia of Feminist Theories, P17.

(2) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص733.

النسـوية هـذه الأفكار (قولبة المجتمعـات/ عولمة القيم) من قبل صنـاع القرار وأصحاب علاقـات القوى لتتوفر لهم المزيد من أدوات السـيطرة والهيمنة عـلى المجتمعات الأخرى، فرفضن عالمية القيم الأخلاقية وشددن على أنه لا يمكن مناقشة القيم الأخلاقية خارج سياق المجتمع الداخـلي، والذي تنتمي له الظواهر المعنية بالتصنيـف. فقيم مجتمع محلي له عاداته وتقاليده وظروفه الخاصة لا تنطبق عليه بالضرورة قوانين المجتمع العالمي المفتوح.

كـما أنه لا يمكن لأفـراد المجتمع العالمي التعبير عن أو تحليل مشـكلات المجتمع المحلي، فيجب أن يعبر عن مشكلات المجتمع المحلي واحد من أفراده الأصليين وليس أفرادا من خارجه بعيدين عنه وعن تفاصيله الخاصة مدعين المعرفة والفكر والثقافة، ومن ثم ينصبون أنفسـهم الحكام وواضعي القوانين. فهم في الغالب لا يفهمون ثقافة المجتمع المحلي ولا يستطيعون فهم ظواهره الثقافية أو عاداته وتقاليده، وبالطبع فإن من يستطيعون وصف الأحداث بدقة وتحليل التفاصيل هم المعايشون لها ومن يملكون الخبرة المعرفية الخاصة به وليس المراقبين والراصدين عـن بعد... فهؤلاء لا يمكنهـم التعبير بصدق وبتفاصيل دقيقة مثل أفـراد المجتمع المحلي[1]. بل وصل الأمر إلى أن من تعرض لمشكلات السحاقيات يجب أن تكون سحاقية.

---

(1) ينطلق الفكر النسوي في هذا الصدد من مبدأ المعايشة كشرط رئيس من شروط المعرفة الموضوعية (الموضوعية كما أرادها الفكر النسوي وليست الموضوعية الكلاسيكية). وليس مبدأ المعايشة مقصور الاستخدام على الفكر النسوي، بل نادت به العديد من التيارات الفلسفية المعاصرة مثل الفكر الفينومينولوجي.

كما يمكن أن نستخلص هذا المبدأ من فلسفة كارل بوبر العلمية، إذ أن مفهوم (آلية المحاولة والخطأ) عنده تقضي بتفعيل التآزر بين قوى الدماغ وواردات الحواس من العالم الخارجي بشكل ديالكتيكي يهدف إلى بلورة نظرية مصقولة في العقل عن الواقع. ومن ثم فليس بخفي بأن النظرية لكي تخرج مصقولة مباعدة للعيوب والمثالب، فليس من بد من الاشتباك مع الواقع ومعايشة تفصيلاته. انظر: يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، 2000، صـ358 - 368.

ولكن لورين قدمت طرحا مختلفا فيما يخص مبدأ المعايشة، فعندها لا تعني المعايشة كون الفرد ينتمي إلى نفس الطبقة والظروف وغيره من الاعتبارات النسوية، وإنما يكفي الفهم الجيد والتفاعل والإحساس بالأزمة. انظر ماذا يمكنها أن تعرف.

كان لابد إذن من التعددية الثقافية والتي تقع أيضا مع تمازج الأعراق المختلفة وما ينتج عنه من فكر وثقافة متعددة ومتنوعة، فكان لا مفر من الدعوة إلى النسبوية الثقافية واحترام عادات وتقاليد الشعوب المختلفة وأنه ليس من اللائق أن تتناول النساء الغربيات مشكلات ثقافية في العالم الثالث؛ لأن منظورهن للأمور مختلف ويعود إلى خلفية ثقافية مغايرة تماما. وبناء عليه، فسوف يكون هذا التناول قاصرا وأحادي الرؤية، وأيضا تكون نساء العالم الغربي في موضع القوة الاستعماري ويرون في أنفسهن القدرة والمعرفة والسلطة والهيمنة مما ترفضه نساء العالم الثالث، ويفرضه قبلهن منطق النسوية الرافض لهذه السيطرة والتفوق.

وتحاجج أليسون م - جاغار بأن الاختلافات الثقافية بين الشعوب يجب أن توضع في الحسبان؛ لأن رؤية الأمور تختلف من مجتمع لآخر. فترفض مثلا النساء الأفريقيات أن تقوم النساء الغربيات بنقد بعض الممارسات الثقافية لديهن، معتبرن ذلك من قبيل التدخل الفج في شؤون لا يفهمنها حق الفهم. وتوضح جاغار أيضا مدى الضجر الذي تشعر به الأفريقيات من هذه التدخلات الغربية في شؤونهن، فهن لا يرفضن النقد والتحليل لممارساتهن الحياتية في المطلق، بل على العكس من ذلك، ولكن شريطة أن تكون مقدمة هذه التحليلات هي نسوية أفريقية مثلهن وليست غربية تتحدث من منطلق إملائي متعال.[1]

وانطلاقا مما سبق تكون النسبوية الثقافية أساسا للتعامل بين المجتمعات المختلفة، مما يصل بنا في نهاية المطاف إلى مجتمعات مغلقة على ذاتها، لها عاداتها وتقاليدها وثقافتها التي تختلف عن الآخرين. وليس هذا فحسب، وإنما أيضا حينما تتم مناقشة مثل هذه الموضوعات تكون المناقِشات ينتمين لنفس الجماعة، وتنغلق كل جماعة عن الأخرى وتكون المحصلة النهائية أن المجتمعات النسوية هي مجتمعات مغلقة على ذاتها، فيتم نقدها ووضع حلول لها داخل الجماعة.

(1) أليسون م.جاغار، عولمة الأخلاقيات النسوية، نقض مركزية المركز، مرجع سابق، (ص35 - ص68)، صـ38 - 39.

ولكـن هذه المجتمعات المغلقة التي لها قوانينها الخاصة تشـكل خطورة بهذا الانغلاق الذي لا يسمح أيضا بانشقاق بعض أفراده، مما يصل بنا إلى مشكلات جديدة متنامية تتزايد مع الوقت. فربما كان من الأفضل وجود مسـاحة عالمية للحوار أو أرض مشـتركة أو نقاط محددة للانطلاق من خلالها في حوار مشـترك ومعقول، وهـذا ما أكدته هيلين لونغينو حين قالـت: «رسـالة العلـم في أن يمد نطاق المعرفة - تسـتدعي تحجيم رسـالته النقديـة. و إذا لم يتـم التحكـم في البعد النقـدي للعلم، يغدو البحـث العلمي مؤلفا من اختبـارات لا تنتهي، وما لا حصر له من الأفكار الجديدة والاقتراحات الجديدة سـوف تقع تحت طائلة الفحص النقـدي الدقيـق ويتم رفضها»[1]. وربما رجع ذلك بالأسـاس إلى الطبيعـة القيمية المعيارية التـي تقوم عليهـا طبيعة النقد وآلية عملـه، فالنقد ينطلق من معايير وقيـم يقوم من خلالها بعمليـة التقييم والرصد لمدى انضباط قضية ما لهذه القيـم أو انحرافها عنها. وهنا عود على بدء، فلم نزل إذن قابعين في أزمة عولمة القيم!

وتؤكـد جاغـار عـلى مخاطـر المجتمعـات المغلقـة فتقـول: «وثمـة عدد مـن الأخطار الإبسـتمولوجية والأخلاقيـة وثيقة الصلـة تقبع في المجتمعات المغلقة. إنهـا تتضمن أخطار الكبـت و إنـكار الاسـتقلالية والإيقانيـة القطعيـة والنفاق وخـداع الـذات والنخبوية والتحيز»[2] وذلك لأن الثقافة المحلية بطبيعتها (وبالأخص عندما تنغلق على ذاتها وتأبى رياح الانفتـاح والتداخل مع غيرهـا من الثقافات) كثيرا ما تغفل البصـمات الفردية والتوجهات والدوافـع والنوازع المختلفة للأفـراد الخاضعين لها، فهذه الثقافـة المحلية تقع أيضا في فخ المعياريـة الصلبة (وإن كانت على المسـتوى المحلي)، وبحكم النزوعـات الفردية للأفراد داخـل الثقافة والمباينة لقيم هـذه الثقافة، فإن كثيرا منهم تضطرهم هـذه النوازع المتباينة والمباينة لقيم الثقافة - تضطرهم لأن يتخذوا سبلا ملتوية التفافا حول هذه القيم بغية بلوغ مآربهـم. ومن ثم فهم مضطرون ليظهروا ممالأتها ويضمروا النفور منها والإعراض عنها... ولا شك أن هذا السلوك هو عين النفاق وموطن الكبت.

(1) نقلا عن: أليسون م.جاغار، المرجع السابق، ص46.
(2) المرجع السابق، ص51.

وليس يقف أمر المثالب عند حد المضار الاجتماعية والنفسية التي تصيب هذه الثقافات المحلية المنغلقة، وإنما يتعدى ذلك إلى تأثيرات إبستمولوجية خطيرة، فكيف سوف يتم إنتاج العلم والمعرفة إن كنا نقف وننظر فقط تحت أقدامنا، وينتهي النقد والرفض وتزداد الأمور ميوعة، فكان لابد من وضع خطاب نسوي عالمي يمكن من خلاله مناقشة القضايا النسوية وتحليلها بشكل يرضي الجميع ويحافظ في الوقت نفسه على التعددية الثقافية ويحترم الاختلافات ويلتزم بالنسبوية الثقافية.

وقد اتفقت كود مع دعاوي النسويات وأكدت على الأضرار اللاحقة بالجانب الإبستمولوجي كما طرحت هيلين لونغينو، فعلى الرغم من الانتقادات التي تحوم حول النسبوية الثقافية إلا أنها - وبحسب لورين - أفضل الخيارات المتاحة حتى لا نقع تحت طائلة الهيمنة المعرفية، وليس هذا فحسب بل قامت بتحليل الانتقادات التي وجهها مناهضو النسبوية وحاولت تفنيدها وأرجعت انتقادهم إلى رغبتهم الاستعمارية والإمبريالية الثقافية التي ينتمون إليها. وتم طرح مدعمات وبدائل للتحليل الثقافي بحيث يلتزم بالنسبوية الثقافية ويبتعد عن الأهداف الاستعمارية.

تحليل عابر للثقافات:

التحليل العابر للثقافات cross - cultural analysis، حيث قامت النسويات بوضع النسبوية الثقافية لتقوم بالدور المناهض للإمبريالية الثقافية والتي تقوم بطمس التقاليد الأصلية للثقافة المستعمَرة وتغريبها، وكانت نتيجة مشروع التحليل العابر للثقافات الذي قمن به، وكان يعتمد على استكشاف وتحليل الثقافات المختلفة ثم إدخالها في حالة حوار مع ثقافات مغايرة، ومن خلال هذا الحوار العابر للثقافات يمكنهم معرفة وكشف الجوانب الغير مرئية في ثقافة ما عن الأخرى وبالتالي كشف الإمبريالية المستترة التي تمارسها بعض الثقافات باعتبارها تملك جانب من جوانب القوة، فجاءت التحليلات العبر ثقافية بشكل يحترم كل ثقافة ويضعها على الحياد، وتحاول تكوين أرضية مشتركة لجميع الثقافات المختلفة والتخلي عن النزعة الإمبريالية التي تتسم بها ثقافة معينة بحيث تضع الجميع

في ظـروف محايـدة لاستكشـافها وتحليلهـا والحكم عليها، ومـن ثم الخـروج بتحليل عابر للثقافات تشترك فيه الثقافات المتعددة ويكون بمثابة الأرضية المشتركة.[1]

ومثـال على التحليـل العابر للثقافات نجد الانتقادات النسـوية لممارسـة ختان الإناث FGM أي تشـويه الأعضاء الجنسـية للمرأة، وكذلـك الانتقادات التي وجهت إلى ممارسـة «السـاتي» في الهند وكيف ينطوي على همجية وعنف في حق النسـاء. وعلى الرغم من انتقاد نسويات أمريكا الشمالية لممارسات الختان في أفريقيا وكونه عادة مجتمعية محلية يتوارثونها إلا أنه وبواسطة التحليل العابر للثقافات والوقوف على المبدأ العام، وهو عدم إلحاق الضرر بالنساء، تمت مناهضة هذه التقاليد من داخل ثقافتها.

(1) LISA M.HELDKE, Cross - Cultural Analysis, In: Encyclopedia of feminist theories.P112.

الخلاصة

كان على النسويات أن يقمن بمراجعة تاريخ العلم ليتمكنن من أمرين: الأول، كشف التحيز الذكوري في عملية إنتاج العلم منذ البداية ومتابعة تسلسله حتى الآن. والثاني، البحث عن الجهود النسوية في العلم والتي تم طمسها عن سابق عمد. توصلن في النهاية إلى أن العلم هو نتاج المجتمع الذي ينشأ فيه، وكونه ذكوري فهذا راجع إلى البيئة التي أنشأته، ولكي نستطيع أن نفسح مجالا للدراسات النسوية في العلم علينا أولا بتغيير الصورة النمطية للمرأة التي يصدرها عنها المجتمع باستمرار، وحين يتم تغيير هذه الصورة وتشجيع الفتيات على المجالات العلمية مثلما نفعل مع الذكور، حينها سوف تتساوى الفرص ويبدع من يشاء.

تعتبر جنوسة العارف وأهميتها، وكذلك أهمية الذات والموضوع في عملية المعرفة، وبالطرح الذي قدمت له كود، تأكيدا قويا على أن الإبستمولوجيا النسوية يجب أن تكون نسبوية ولا مجال للرفض النسوي للمصطلح الناتج من الرفض القاطع للمجتمع، وإنما الحل يتأتى من إعادة الفحص والدراسة.

وقد قامت النسويات بدراسة المجتمعات التي عانت من الاستعمار وحصلت أخيرا على حريتها انطلاقا أو بتدعيم من الحركات الجديدة المناهضة للاستعمار وتوابعه والدول الاستعمارية وفضح النوايا الغير معلنة من هدفهم للاستعمار، وهو السلطة والسيطرة والتحكم والهيمنة على الآخر الضعيف، وحللت النسويات كيف أن هذه السيطرة وهذا الظلم والتهميش تم ممارسته على المرأة بالخصوص في هذه المجتمعات، وكيف أنه حتى بعد جلاء الاستعمار لم تستطع المرأة أن تحصل على مواطنة متساوية وعادلة، ولكنها وجدت نفسها مازالت مصبوغة بثقافة المستعمر حتى بعد زوال الاستعمار، والذي خلف في الفكر المجتمعي سياسة التسلط والظلم والاستغلال وبدء النضال من أجل استرداد الحقوق وكشف ثقافة المجتمع التي لم تتحرر بعد، وناضلن من أجل حقوقهن وبناء مجتمع جديد أكثر عدلا.

الفصل الخامس

الرؤية النسبوية للإبستمولوجيا النسوية: محاولات تطبيقية

«إن إيمان المجتمع بفكرة أن المرأة غير قادرة على أن تكون عارفة ومعرفتها في مرتبة أدنى من الرجل، يرسخ للفكرة لدى النساء أنفسهن فيفقدن إيمانهن بأنفسهن وقدراتهن ويصبحن كذلك فعلا.»[1]

- ☐ تمهيد
- ☐ أولا: المسؤولية المعرفية والمجتمع المعرفي
- ☐ ثانيًا: مكانة المرأة في المجتمع المعرفي
- ☐ ثالثًا: الإبستمولوجيا النسوية بيئية
- ☐ رابعًا: التفكير العالمي والنسوية العالمية
- ☐ الخلاصة

(1) قياسا على عبارة لوليام جيمس يقول فيها: «الاعتقاد بواقعة ما يساعد في خلق هذه الواقعة» ذكرتها كود في مقالها عن «المسؤولية المعرفية والمجتمع المعرفي: مكانة المرأة»، صـ 548. وهي تذكرنا أيضا بتلك النبوءات التي تحقق نفسها كالنبوءات المتعلقة بالبورصة مثلا، فعندما يتنبأ الخبراء الاقتصاديون بانهيار البورصة فإن ذلك سيحدث حتى و إن كانت حسابات الخبراء ليست صحيحة؛ ذلك أن الذعر الذي يصيب المستثمرين من هذا الانهيار يجعلهم يهرعون إلى سحب استثماراتهم من سوق البورصة فيعملون بذلك على هذا الانهيار الذي كان مجرد احتمال ليس إلا.

الفصل الخامس

الرؤية النسبوية للإبستمولوجيا النسوية: محاولات تطبيقية

تمهيد

تناولت لورين كود الإبستمولوجيا السائدة بالنقد والتحليل في الفصول السابقة، وكذلك معايير التحقق المعرفي التي استولت على جلّ طاقات هذه الإبستمولوجيا، كما قدمت تحليلات ناقدة للإبستمولوجيا النسوية وحاولت فحص دعاويها ووضع افتراضات جديدة لمواجهة الانتقادات الموجهة إليها من قبل الإبستمولوجيين التقليديين. وعملت كود على جانبين مهمين وتطبيقيين للفلسفة، كما وطدت رباطهما بالإبستمولوجيا النسوية بعدما كانا منفصلين كل الفصل في الإبستمولوجيا السائدة، وهما: الأخلاق والبيئة. فعلى حين استبعدت الإبستمولوجيا السائدة الرسمية مجالي الأخلاق والبيئة من دائرة اختصاصها، بل ربما لم يخطرا لها من الأساس، نجد كود والفلسفة النسوية على العكس من ذلك تماما تستدعيهما إلى هذه الدائرة وتربط بينها جميعا في وحدة ينبثق عنها ثراءً فلسفيًا باذخًا.

فمن جانب، نجدها تقوم بربط الأخلاق والقيم الأخلاقية بنظرية المعرفة بعدما أدخلت ذات العارف فيها؛ فهي تقوم بشد العارف بوثاق المسؤولية الأخلاقية تجاه المعرفة، فالعارف ينبغي له أن يكون أخلاقيا ويتحرى الأمانة العلمية أثناء بحثه ولا يختار من الطرق أسهلها ولا أدرها عليه بالربح. أما الجانب الآخر هو البيئة والمسؤولية تجاه قضاياها، وهذا

الجانب هو شغل لورين الشاغل، ومنذ كتابها « **التفكير البيئي**» وهي تعمل على الجانب البيئي وقضاياه، وآخر ما قدمته كان مشروعها عن الشكوك والصراعات بين علماء المناخ والمفكرين البيئيين ومنكري التغيرات المناخية، ولكن علينا ملاحظة أن الأساس لديها في التحليل أو النقد إنما يعتمد هو الأساس المعرفي والقضايا الإبستمولوجية، فتبحث لورين في درجة وجودها والإجابة عن الأسئلة الإبستمولوجية الأساسية الخاصة بالموضوعية والنزاهة والمسؤولية المعرفية للعارفين.

أولا: المسؤولية المعرفية والمجتمع المعرفي

في كتابها **ماذا يمكنها أن تعرف؟** تناولت لورين نظرية المعرفة بجوانبها المختلفة، وقد بدأت في افتتاحية كتابها بما قاله «إيمانويل كانط» فيما يتعلق بالتساؤلات الفلسفية الكبرى للإنسان في الحياة، وكيف يشكل سؤال المعرفة المكانة الأولى في هذه التساؤلات الثلاثة:

«ماذا يمكنني أن أعرف؟

ماذا ينبغي أن أعمل؟

وماذا يمكنني أن أعمل؟»[1].

ومثل التساؤل الأول لدى كانط والمختص بنظرية المعرفة مكانة كبيرة وهي تختص بمجال عمل العقل النظري، والمشكلة الخلقية وهي تخص العقل العملي، والمشكلة الدينية وهي تخص عمل العقل العملي مع العقل النظري.

وفي كتابها «ماذا يمكنها أن تعرف؟» عملت لورين كود على ما يختص بمجال عمل العقل النظري فقدمت العديد من التحليلات التي ساهمت في بناء نظرية المعرفة النسوية، أو بمعنى أدق: قدمت العديد من التحليلات التي طورت في نظرية المعرفة النسوية. وفي المسؤولية المعرفية ركزت لورين على المشكلة الخلقية المتصلة بالعقل العملي والخاصة بالتساؤل عن «ماذا يمكنني أن

(1) Code, Lorraine, Responsibility and the Epistemic Community: Woman's Place, Social Research, Vol.50, No. 3, Women and Morality (AUTUMN 1983), pp. 537 - 555, P. 537

أعمل؟» وهذا ما اعترفت به في بداية مقال لها بعنوان: **المسؤولية المعرفية والمجتمع المعرفي: مكانة المرأة**، فتقول: إنني أتبنى وجهة النظر التي تقول بأن المعرفة الجيدة لها أهمية أخلاقية عميقة.

وتبدأ كود بتحليل ما إذا كانت المعرفة تعتمد على أساس أخلاقي والذي يعود إلى تبرير المعتقدات ومدى اتصاف العارف أو العارفة بالإحساس بالمسؤولية عما يقوم به من عمل، حيث ترى لورين أن العارف مسؤول عما يعرف، ثم تنطلق إلى تحليل وضع المجتمع المعرفي وما يقوم به من توفير بيئة للمشاركة بالأفكار بين العارفين وتوفير قدر من المصداقية يمكن الاعتماد عليه والتحلي بالموضوعية التي تضع المشترك بين الذوات كمعيار موضوعي، أي الموضوعية النسوية وليست الموضوعية العلمية المعهودة، وانطلاقا من هنا تؤكد لورين أن البعد الأخلاقي الذي تتشكل على أساسه المعرفة مهم معرفيا. ولما كانت هذه الأهمية الأخلاقية عميقة الأثر في المنتج المعرفي كما ترى، فإنه يثير مجموعة من الافتراضات وهي:

«أولا، توجد مساحة كبيرة من الحرية والاختيار في اكتساب المعرفة وتكوين المعتقدات وفهمها.

ثانيا، الموقع المعرفي للعارفين، وكذلك مَن يمكن أن يكونوا عارفين، كلاهما إنما يضربان حدودا وقيودا على شكل ومحتوى المعرفة انطلاقا من اختلاف الموقع في الزمان والمكان والثقافة واللغة.

ثالثا، النشاط المعرفي إنما يمثل نشاطا عاما ومشتركا بين الذوات، وليس مشروعا منعزلا فرديا كما يفترض التقليد المعرفي، وبناء عليه تتحدد جودة المعرفة من خلال قدرتها التأثيرية على البحث بين الأعضاء الآخرين في الجماعة المعرفية»[1]

وهذه الافتراضات المسبقة من وجهة نظر لورين من شأنها أن تؤدي في مجملها إلى افتراض رابع وهو: «أن النشاط المعرفي الذي يشكل أساسا، أي نمطا من أنماط النشاط الأخلاقي، إنما هو المحدد لجودة هذا النشاط الأخلاقي»[2]. مما يعني أن الفعل الأخلاقي

(1) Ibid.

(2) Ibid.

يجب أن يتم بناءه على أساس معرفي سليم، وإلا فلن يكون فعلا مسؤولا. وهنا سوف تتمحور تحليلات لورين في مصداقية المعرفة ومدى مسؤولية العارف أو العارفة عن الموضوع، وهذا ما قصدته لورين بخصوص الإجابة على تساؤلها: «هل جنس العارف مهم من الناحية المعرفية؟» فجاءت الإجابة من خلالها أنه مهم وحاسم وأن العارف مسؤول عما يعرف، هذه المسؤولية لدى لورين تركزت على شقين: الأول، وهو المسؤولية المعرفية الخاصة باتباع معايير الجانب المعرفي والموقف المعرفي. والثاني، وهو المنوط بالحديث هنا، ويتمثل في المسؤولية الأخلاقية، وهذه المسؤولية إنما تمثل ضمانًا لجودة المعرفة المنتجة؛ ذلك أن هذا العارف المسؤول هنا سوف يتحرى الدقة ويبذل المزيد من الجهد لتوضيح كل النقاط التي تحتاج إلى توضيح وسوف يلتزم بتقديم أعلى درجة من الجودة والدقة، ولكن في ذات الوقت ليس بإمكان المجتمع المعرفي مراقبته في كل المراحل التي يقوم بها، ويمكن للباحث من ثم استسهال الطرق وتوفير جهده في مقابل إنجاز عمله والسلام، وهنا يتأكد طرح كود في ضرورة الإيمان الأخلاقي العميق للعارف المسؤول وليس مجرد المراقب.

وانطلاقا من الافتراضات السابقة تسلط لورين الضوء على كيفية تشكل المفاهيم الأخلاقية على أساسات معرفية غير سليمة تمامًا، فتقول: «تنطلق المقاربات القياسية للمسائل الأخلاقية من الافتراض الضمني بأن جميع الفاعلين الأخلاقيين يدركون ويفهمون المواقف بنفس الطريقة، ويختلفون فقط في اختيار العمل الخاص بهم ردا عليهم»[1]، وليس ثمة أدنى شك حتى في كونهم ربما يبنون أحكامهم الخلقية على حدود تفسيرية تجريبية ضيقة من الإدراك البشري، أو أن القدرات الإدراكية والظروف المعرفية المختلفة ربما تخلق حالات تكون فيها الخبرة مختلفة، ومن ثم يتم إدراك العالم بشكل مختلف تمامًا من عامل معرفي إلى آخر. ويتوقف الإجراء المسؤول على المعرفة المسؤولة. ولو لم تكن المعرفة مسؤولة فلن يكون الإجراء مسؤولا، ومن ثم فساد الحكم الأخلاقي. لذلك علينا أن نعود إلى فحص وتحليل ما وراء الأحكام الخلقية والممثلين لها، أي الفاعلين الأخلاقيين، والتأكد من مدى نزاهتها ونزاهتهم.

(1) Ibid.P.537.

ويعتبر طرح لورين هذا طرحا فريدا من نوعه إلى حد كبير في الاتجاه الإبستمولوجي النسوي؛ حيث البحث فيما وراء الأحكام الخلقية وليست الأحكام نفسها كما هو معتاد، وليس هذا فقط ولكن أيضا ترى لورين بأن هذه التحليلات لا تكفي تماما ليمسي الأساس المعرفي للحكم الأخلاقي سليما، ومن ثم تغدو المعرفة مسؤولة، ولذلك تضع في نهاية تحليلها توصيات أخرى لضمان سلامة المسعى نحو مسؤولية معرفية سليمة.

وتستعين لورين بالتصور الكانطي عن الخيال، وهو «التركيب الإبداعي للخيال» Creative Synthesis Of The Imagination، وقسمته إلى الخيال التكراري والخيال المبدع، وكيف أن تصنيف كانط وتصوره لملكة المخيلة يعد ابتكارا مهما في التاريخ الفلسفي؛ ذلك أنه أعاد الاعتبار إلى الخيال وأهميته، وميز الخيال المبدع الذي يساعدنا على وضع صور عينية رمزية في خيالنا قبل تطبيقها على الواقع، وكونها مرحلة مهمة في تكوين المعرفة ولكنها ليست معرفة في حد ذاتها وإنما هي فقط مبادئ للاسترشاد، ويعد ذلك إنقاذا للخيال من كونه مجرد وهم في العقل البشري لا يمكن أن يعتد به كمعرفة[1].

تؤكد كود أن تصور كانط لملكة الخيال من الممكن أن يزودنا بإطار مفاهيمي غني ومميز لتفسير الطبيعة الفعالة للإدراك البشري، وكذلك هيكلة الخبرة، كما أن هناك قدر من النسبية المعرفية متضمنة في هذا التصور، ولكنها ليست النسبية بمعنى «أي شيء يصلح» كما

(1) في كتابه «نقد العقل الخالص» قام كانط بوضع العقل البشري للفحص والتحليل؛ لأنه الأداة المستخدمة لإنتاج المعرفة، فقام كانط بالبحث والتحليل لمدى قدرة العقل على إنتاج المعرفة وتحديد المبادئ العقلية التي تستند إليها المعرفة، وذلك قبل الالتجاء إليه لمعرفة الحقائق. وبدلا عن حصولنا على المعرفة بعد إجراء التجارب، عكس كانط القضية وأصبحت صورة المعرفة مسبقة على التجربة. أما عن ملكة المخيلة ودورها في إنتاج المعرفة فيعتبرها كانط الواسطة بين مصدري المعرفة: وهما الحساسية والفهم، والمخيلة هي التي تعمل على اتحاد المعاني الذهنية والإدراكات الحسية.

«يفرق كانط بين صورة الحدوس الحسية ومادتها، على اعتبار أن المادة هي موضوع الإدراك الحسي أو هي ما يقابل الإحساس في صميم الظاهرة، في حين أن الصورة هي المبدأ الباطن في الذات العارفة، والذي يسمح لها بتنظيم مضمون الظاهرة وفقا لبعض العلاقات الخاصة» زكريا إبراهيم، عبقريات فلسفية، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1972، صـ70.

هو شـائع عن النسـبوية، وإنما النسـبية حيث يكون البشر أحرارا تمامًا في تكوين المعرفة كـما يحلـو لهم، دون أي اعتبـار لكيفية الأمور حقا. إن شـكل ومحتوى المعرفة، في أبسـط صورهـا وحتـى أكثرها تعقيدا، إنما تعتمد على القدرات المعرفيـة البشرية من جهة وطبيعة الواقـع مـن جهة أخـرى؛ لذلك فالعمل هنا سـوف ينصب عـلى معرفة المؤهـلات المعرفية البشرية، حدودها ومجالها وطبيعة عملها من جهة، وطبيعة الواقع المعيش من جهة أخرى، ذلـك أن المعرفة لكي تكون حقيقية عليها أن تكون قد نشـأت عن إدراك سـليم وله تطبيق واقعي عملي.

وتعـترف لورين أنه وعلى الرغم من كل هذه القيود إلا أن الاحتمالات الذاتية لتكوين الإحسـاس بالعـالم كثيرة ومتنوعة: «ولا بـد من تقييم الجهود الإنسـانية الرامية إلى البحث عن المعرفة بقدر من المسـؤولية المعرفية للعارفين أنفسهم والتي تتركز على المعايير القياسية للتبرير، وللبرهنة على هذه المسـؤولية ينبغي البحث في مصدرين مركزيين مترابطين، وهما الفضيلة العقلية من ناحية، والاعتراف بالقوة الفعالة للواقع من ناحية أخرى»[1]

فالفضائـل، الأخلاقية والعقلية على السـواء، لهـا علاقة أكثر بالطريقـة التي تربطها بالعـالم أكثر من «محتوى» أعمال معينة أو دعاوى معرفية بعينها. ولكي تكون فاضلة عقليا لا يعـني فقط نجاحها على المسـتوى المعرفي من حيث اتباع الخطـوات المعهودة، وإنما هي مسألة توجه نحو العالم من الفرد الذي يبحث عن الذات كجزء من العالم. والفرد الفاضل، أي المسـؤول هنـا، هو من يصف الأشـياء كما هـي ولا يجد غضاضـة في البحث والتحري الدقيقـين لمعرفة حقائق الأشـياء حقا، فهو لن يرضى بمجرد تفسـيرات جزئيـة أو عمومية، ولـن يرضى بـأن يعيش في أوهام لمجرد أنه سيسـتريح ويعتبر ما لديه يكـون معرفة وكفى، وإنمـا يبحث ويبذل الجهد، ولا يكل مـن العمل ليصحح من أفكاره ومعتقداته لينتج معرفة سـليمة ومعبرة عن الواقع. فمن الأسـهل، على سـبيل المثـال، الاعتقاد بـأن نظريته المفضلة صحيحة، ومن ثم يتجاهل الشكوك المزعجة بخصوصها، بدلا من متابعة الآثار المترتبة على

(1) Code, Lorraine, Responsibility and the Epistemic Community.P.538.

هذه الشكوك ويخاطر بتعديل النظرية وتحمل عواقب ذلك التعديل وما يجره من شكوك وتفسيرات وتأويلات ممتدة ويكلفه ذلك المزيد من العمل والجهد والعناء.

كما أنه من الأسهل الاعتقاد بأن موضوعا ما شديد الصعوبة لكي يبرر المرء لنفسه بأنه لا يمكن له أن يتقنه. وبدلا من الاعتراف بدرجة إمكانية الوصول إليه وبتقييم عادل لقدراته ومعالجته للموضوع، قد يقبل تفسيرات عامة يمكن الوصول إليها بسهولة للموضوع، ومن ثم للمطالبة بمعرفة ذلك بدلا من أن يصبح على علم صحيح، وهنا تتضح أهمية المطابقة الواقعية، والتصور «الصحيح» والإدراك السليم، فهي تمثل أهدافا مثل هذا النهج «الواقعي»، ولتحقيقها يتطلب من العارف الصدق والتواضع، والشجاعة وعدم التظاهر بمعرفة ما لا يعرفه المرء، والحكمة، بعدم تجاهل أهميتها، والتواضع الذي لا يميل إلى قمع الحقائق التي ترتبط بالنظرية.[1]

وتعترف لورين بصعوبة تحقيق كل ما سبق حينما نطمح إلى إنتاج معرفة حقيقية، لأنها تحتاج إلى صبر ومثابرة لن تتوفر إلا لدى الشخص الفاضل الذي يكون مسؤولا بحق، ويضع في اعتباره أمورا كثيرة قبل أن يحكم ليصل إلى رؤية حقيقية للموضوع. وتستشهد لورين هنا بمقولة آيريس مردوخ Iris Murdoch [2] التي تقول فيها: «حينما نفتح أعيننا لنرى العالم من خلالهما، فإن ذلك لا يعني أننا نمتلك رؤية حقيقية عن هذا العالم، فنحن كائنات قلقة بطبيعتها ومشغولة الذهن بالتفكير دوما، لا نستطيع أن نمتلك صورة موحدة عن العالم فقط لأننا نراه بعيوننا، والتي ربما تكون هي نفسها سببا في حجب هذا العالم جزئيا عنا»[3]. لذلك تؤكد كود أن التصورات الصحيحة لا يمكن الحصول عليها إلا عن طريق النضال،

(1) Ibid.P539.

(2) السيدة جان آيريس مردوك، هي كاتبة وفيلسوفة أيرلندية اشتهرت بأعمالها الروائية حول الخير والشر، وعن العلاقات الجنسية، وعن الأخلاقيات، فضلا عن قوة اللاوعي.
الترجمة الحرفية للنص هي: «من خلال فتح أعيننا، لا نرى بالضرورة ما يواجهنا. نحن الحيوانات التي تعاني القلق. إن عقولنا نشطة باستمرار، تفتعل القلق، وعادة ما تكون مشغولة بنفسها، وغالبا ما تصطنع الحجاب الذي يخفي جزئيا العالم عنا»

(3) Code, Lorraine, Responsibility and the Epistemic Community.P.540

وخصوصا وأن العارفين مسؤولين، وليس كما يذهب التجريبيون إلى أنهم مجرد مسجلين مجردين للخبرات المختلفة، بل على العكس من ذلك - أي مما يذهب التجريبيون - هم يدخلون في الخبرات ويتفاعلون معها بشكل يجعلهم متنوعين. فالتصورات الصحيحة تحتاج إلى العمل بجد وتتطلب المسؤولية من الباحث والأخذ في الاعتبار البعد المكاني والتاريخي والثقافي في المجتمع المعرفي وليست مجرد تصورات بسيطة وواضحة منذ البداية، وكما تقول كود: «غالبًا ما لا يتحقق الإدراك الصحيح إلا نتيجة للنضال، لاسيما أن العارفين ليسوا، كما يذهب التجريبيون، مجرد مسجلين سلبيين للخبرة وكلهم ملزمون بتسجيلها بنفس الطريقة بالضبط. ونحن لسنا مجرد حيوانات «تعاني القلق»، وإنما نحن أيضًا، إدراكيًا، متموقعين في فترة تاريخية محددة وفي إطار إمكانات مفاهيمية تم إنشاؤها وإغلاقها حسب الاعتبارات اللغوية والثقافية، وباختصار، متموقعين داخل المجتمع المعرفي»[1].

المجتمع المعرفي:

بعدما أوضحت لورين كيف يكون العارف مسؤولا عما يعرف، وكذلك صفات العارف الأخلاقي الذي يعتد بمعرفته ويراعي المعايير الأخلاقية في عمله - تتجه إلى تحليل المجتمع المعرفي لفهم طبيعته وآلية عمله. وتبدأ كود بتوضيح آلية عمل المبادئ الأخلاقية فتقول: «إن نظرية الأخلاق مبنية على افتراض أن البشر كائنات اجتماعية. إنها تهتم إلى حد كبير بطبيعة التفاعل البشري، كما هو الحال مع الطريقة التي ينبغي للفرد أن يسعى بها لتحقيق حياة طيبة. وفي الواقع هذا الأخير مبرر، ويتم تفسيره على أنه يعتمد بشكل حاسم على الأول»[2].

وهنا تحاجج لورين بأن النظرية الأخلاقية إنما تنطلق من افتراض أن البشر كائنات اجتماعية، في حين أن نظرية المعرفة بالمفهوم السائد - وعلى العكس تماما - ترى أن النشاط المعرفي نشاطا منعزلا. وعن هذه القناعة ينجم الإيمان بفكرة اختزال

(1) Ibid.P540.

(2) Ibid.

المعرفة في النهاية وبلورتها في رأي واحد وشكل واحد، وأن المعرفة سلوكا فرديا منعزلا يعتمد على العارف فقط، وليس له علاقة بتفاعل هذا العارف أو مشاركة معرفته مع آخرين بحجة أن ذلك سوف يضر بالمعرفة ويلحق بها درجة من الضرر والتحريف. تقول كود: «إن اكتساب المعرفة من أشخاص آخرين هي عملية ممتدة خلال الحياة المعرفية بأكملها، وذلك منذ الطفولة وبدء تلقينا للمعرفة من الاحتكاك المباشر مع البيئة إلى الحقائق التي يمكن للمرء أن يعرفها كل يوم في المجالات الفنية والتقنية للحياة المهنية.»[1]. لذلك ترفض كود هذه التقسيمة التي تضر بالمعرفة وتؤكد على أن النشاط المعرفي إنما يتأتى من تشاركنا إياه مع الآخرين، وترى بدلا عن هذا التحديد أن المعرفة تنتج من خلال مشاركة الآخرين في تجاربهم مما يؤدي في النهاية إلى نشأة المجتمع المعرفي وبقائه واستمراره.

وفي البداية تحاول لورين تحليل عواقب أن تكون المعرفة فردية منعزلة فتقول: «يعتبر السبب وراء فشل «الأنا وحدية» أو نظرية الأنانة Solipsism[2] في رؤيتهم للإبستمولوجيا السائدة، تتمحور في عدم اعترافهم بالترابط المعرفي البشري»[3]. وأنه من العبث أن نرفض أخذ دعاوى المعرفة على محمل الجد ما لم تستند إلى الخبرة المباشرة. وفي الواقع فإننا نحصل على المعرفة من خلال مشاركة خبراتنا الذاتية ومن خلال الكتب وزملاء الدراسة والخبراء المعرفيين أكثر من أي مصدر آخر، ونحن نكتسب المعرفة من الآخرين ومن البيئة، وهذه حقيقة تنموية عن نشأة المعرفة واكتسابنا لها في مرحلة الطفولة والتي تعتمد تقريبا كلها على معارف الآخرين والبيئة المحيطة.

(1) Ibid.P541.

(2) يتم ترجمتها الإيمان بالذات أو «الأنوية»، وهي وحدة الأنا، اشتق الاسم من الكلمة اللاتينية solus بمعنى «منفرد» وipse بمعنى «ذات» وهي مذهب فلسفي مثالي ذاتي. يقرر أن الوجود هو وجود وعي الإنسان فقط، أما العالم الموضوعي بما في ذلك الناس، فإنهم موجودين في عقل الفرد. ومن أهم دعاة هذا المذهب الفيلسوف الإنجليزي جورج باركلي (1685 - 1753) وتقوم فلسفته على أن إدراك الأشياء يتوقف على وعي الإنسان بها وأن هذا الوعي هو ما يجعلها موجودة.

(3) Ibid.

والمجتمع المعرفي يتيح بيئة جيدة للتواصل والتشارك المعرفي، ولكن الجزء المهم هنا هو الموثوقية، كيف يمكنني وصف معرفة ما بأنها موثوقة؟ هنا نحتاج إلى الكشف والتحليل للتأكد من صحة معارف الآخرين، والتي بالطبع سوف تحتوي على الكثير من المضللات، وهنا تحلل لورين كيف تكون المعرفة موثوقة؟ وذلك من خلال التشارك في المجتمع المعرفي وتناول آراء الآخرين وفهمها والرد عليها، يمكننا أن نحصل على درجة كبيرة من الموثوقية من خلال المشترك بين الذوات، وهذا المعنى المرتبط بالموضوعية القوية التي تعتبرها الفلسفة النسوية المعيار الحقيقي لما هو موضوعي.

وتحاجج كود كيف أن الأشخاص هم الممثلين الأخلاقيين لثقافتهم، وأن الأقنعة التي ترتديها الفلسفات الأخلاقية تمثل النقاط المحورية للصراع والاختلاف، وتعتبر محفزات للتغيير الأخلاقي. وقياسا على ذلك، فإن الأشخاص هم من يجسدون تعريف الثقافة للفضيلة العقلية. ومثال على ذلك الفائز بجائزة نوبل يُمنح احتراما معرفيا فقط لمجرد منحه اللقب، ويصبح قدوة ومثالا يحتذى به، ويذكرنا هذا المثال بأن التعرض لتأثير مثل هذه النماذج الشخصية يعتبر، بالنسبة للأفضل أو الأسوأ، عاملا حاسما في النمو نحو النضج الفكري والأخلاقي للفرد البشري»[1]. ومن هنا تحديدا تريد كود أن توضح دور المرأة في المجتمع المعرفي وما يصورها به هذا المجتمع كونها ممثلة لثقافته، فهل تعتبر ممن يملكون الفضيلة العقلية، وممن هم قادرون على إنتاج المعرفة، وممن يمكن أن تعتبر خبراتهن ومعارفهن موثوقة أو حتى قابلة لأن تكون موثوقة؟

ثانيًا: مكانة المرأة في المجتمع المعرفي

توضح لورين أنه قبل الحركة النسائية لم يكن هناك أي مسؤولية أخلاقية للنساء مثلما لم تكن هناك مسؤولية معرفية أيضا، فهي لم يكن ينظر إليها كعارفة حتى يتوقع منها الإنتاج المعرفي المسؤول. وحتى عند بدء الحركة النسوية وبدء العمل على الجانب

(1) Ibid.P.543.

المعرفي للنسـاء ظلت الرؤية إلى المسؤولية المعرفية للمرأة على أنها في منزلة أدنى من الرجل، ولو تتبعنا السـبب في ذلك سـوف يعود بنا في التاريخ الفلسـفي إلى تصور أرسـطو للفضيلة وللإنسـان الفاضـل والـذي دام واسـتمر تأثيره عـلى الفكر البـشري لقرابة العشريـن قرنًا من الزمان.

يعرف أرسطو الإنسان بأنه حيوان اجتماعي، ويعني به الإنسان على المستويين الأخلاقي والفكـري. كما أنه يعـرف الفضيلة الأخلاقية على أنها الاسـتعداد الطبيعي أو المكتسـب لفعـل الخـير ومعرفة قواعد السـلوك الفاضل، فعلينا أن نسـلك مسـلك الرجـال الفضلاء؛ فارتبطت الفضيلة بالرجل وحده.[1] ومن ثم فما كان يقصده أرسطو بالإنسان الفاضل ليس الإنسـان عمومًا وإنما الرجل تحديدًا، والجدير بالذكر هنا أن كود قدمت مثل هذا التحليل مـن قبل في كتابهـا «ماذا يمكنها أن تعرف؟»، حيث حللت الأهميـة المعرفية لجنس العارف فقامـت بتحليـل طبيعـة العارف وما يثـيره في الذهن، فوجدت البداية في فلسـفة أرسـطو. ففي فلسفة أرسطو تحديدا كان يتم اعتبار الرجل هو العارف، بمعنى أن مفهوم العارف يثير في الذهن الرجل، وهذا شيء منطقي؛ ذلك أن المرأة كعارفة لم تكن موجودة كتصور أصلا، فلا غرابة أن يكون مسلك الفضيلة هو مسلك الرجل أيضا.

لقـد غابت الأنثى من كل صور الفكر تقريبا كونها ذات لها مسـؤولية خلقية، كما أنها غائبة كذات معرفية، ولقد كان ذلك الغياب في كل المجالات تقريبا. وتصور الفضيلة كصفة للرجل شكّل تاريخ الفكر الغربي من سقراط والمسيح وحتى أينشتين وشفايتزر[2] مما أدي إلى غياب الخبرات النسائية كونها ليست بالذات العارفة وكونها ليست بالفاضلة،

(1) Ibid.P544.

(2) ألبرت شفايتزر (1875 - 1965) فيلسوف وموسيقي وطبيب وعالم في اللاهوت، ألماني الأصل، حصل شفايتزر على الدكتوراه في الفلسفة الدينية عند كانط، ومن أكثر كتبه شهرة كتاب «البحث عن المسيح التاريخي» 1906، قضى حياته كطبيب وواعظ ديني، حصل على العديد من الأوسمة والدكتوراه الفخرية ونال جائزة نوبل للسلام عام 1952.

See, «Albert Schweitzer - Biographical». Nobelprize.org. Nobel Media AB 2014. Web. 3 Apr 2018. <http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1952/schweitzer - bio.html>

فقد أدى ذلك إلى الفصل بين العام و يتمثل في الرجل والخاص المتمثل في المرأة في جميع الحقب التاريخية تقريبًا، فكانت له عواقبه السلبية على الموقع المعرفي للأنثى والتي بدورها لها أهمية كبرى في آثارها على «الموقع الأخلاقي أيضا»[1]، الأمر الذي جعل فتح باب المناقشة في المسؤولية ينطلق من كون الأنثى في مرتبة أدنى من الذكر. ولذلك تتحدد المشكلة في كون التاريخ الفلسفي الغربي يستبعد النساء كذوات عارفة ومن ثم كمنتِجات لمعرفة مسؤولة، وهنا يتضح لنا أن طريق الإصلاح لهذا الوضع يبدأ من تحليل طبيعة المرأة منذ تعريف أرسطو للإنسان بأنه حيوان اجتماعي، و يقصد بالإنسان الرجل على المستويين الفكري والأخلاقي، لذلك ينبغي تغيير هذه الصورة أو على الأقل تفنيدها.

لقد ارتبطت الطبيعة الأخلاقية للنساء عبر التاريخ الغربي بمجال معرفي و إدراكي ضيق، في حين كانت الطبيعة الأخلاقية للرجل هي القوانين العامة والمعروفة عالميا، وبالتالي أصبحت هي المقياس والتشريع المعترف به. وقد يبرر لنا هذا لماذا ترفض لورين فكرة العالمية على إطلاقها رفضا باتًّا ونهائيا في مقابل سعيها إلى احترام المحلي، وهذا ما حدا بها لرفع شعارها «فكر عالميا وتصرف محليا» لتقويض مسألة السلطة المستترة وراء فكرة العالمية تلك، والتي تمثل الرأي الوحيد الصحيح ومن ثم القاعدة والمثال الذي ينبغي اتباعه.

إن استبعاد المرأة من المجال الفكري العام جعلها أكثر تقيدًا من الأعضاء «الحقيقيين» في المجتمع والمعتمدين لديه كعارفين، ولم يتح لها المجتمع المعرفي فرصة ملائمة لتثبت وجودها فيه، وبالتالي ضاق نطاق مسؤوليتها المعرفية المحتملة. وظلت المرأة محصورة في المجال الخاص ومحجوبة عن الواقع المعرفي، بل أكثر من ذلك أن الأصوات كانت تتجدد منددة بكونها كائن طائش وغير جديرة بالنقاش الفكري وذات تفكير متقلب وغير مسؤول ويجب أن تظل في المجال الخاص حيث الأعمال اليومية المعتادة و إنجاب الأطفال ورعايتهم وخدمة الزوج ليتفرغ بالقيام بالأعمال المنوطة به، وتستدل كود هنا بروسو الذي جعل منح السلطة العائلية للأب، وكان تبريره في ذلك أن «النساء

(1) Code, Lorraine, Responsibility and the Epistemic Community. P.544.

متقلبات ويجب كبحهن، وإجبارهن بالقوة على استخدام قواهن في المجال الخاص بهن فحسب.»[1]

بحسب كود، تكمن مشكلة المجال الخاص الذي وضعت فيه النساء في البدايات التربوية الأولى حيث التنشئة الاجتماعية، والتي تعمل باستمرار - وبفعل وإيعاز من الثقافة - على التمييز بين الجنسين على أساس من التراتب والأولوية، واعتبار من ثم أن هذا التراتب إنما هو نابع من طبيعة كل من الجنيسين... وهذا غير صحيح. فالمسألة كما ذكرت قبلا هو تنوع وتعدد لا تراتب وأولوية، والمشكلة في كون المرأة متدنية عن الرجل والرجل هو المعيار، فلماذا ينبغي أن يكون أحدهما معيارا والآخر موضوعا للقياس على هذا المعيار؟ فهذه الثنائية غير صحيحة. والاختلافات المتداولة بين الرجل والمرأة لا تعود إلى طبيعة كلا منهم بقدر ما تعود إلى التنشئة الاجتماعية.

ومما هو جدير بالذكر أيضا أنه، ومن زاوية أخرى للنظر، تعد المرأة أكثر قدرة من الرجل على اكتساب المعرفة من الآخرين المحيطين؛ ومرد ذلك إلى طبيعتها التي تميل إلى مشاركة الآخرين والاستماع إليهم ومعاونتهم. ومن الواضح، أن الأحكام الأخلاقية للرجال والنساء تتشكل بشكل كبير من خلال الطرق التي شكلت بها هوياتهم الجنوسية، فإنها لذلك تقدم لنا العديد من المواقف، والتي تصور معرفة مختلفة تماما، والعمل وفقا لذلك.[2]

وتحاجج كود بشكل بديع كيف أن المجتمع المعرفي هو الذي جعل المرأة تفقد الإيمان بقدراتها المعرفية، وكيف أن المعرفة حول التفاعل الإنساني يمكنها إصلاح هذه

(1) According to Code, Lorraine, Responsibility and the Epistemic Community.P546.

(2) هنا علينا أن نلاحظ أمرين: الأول ما قالته ساندرا هاردنج في هذا الموضوع بأن موقف المرأة المعرفي أكثر ثراء من الرجل لتمتعها بالوعي المزدوج - سبق ذكره -، فدعمت لورين هذا الموقف أيضا ولكن بطرح مختلف وجديد عن طبيعة المرأة التي تقوم على التشارك مع الآخرين لكونها اجتماعية وودودة؛ مما يؤدي إلى إثراء الموقف المعرفي لديها بالعديد من التجارب المختلفة. وتؤكد لورين على الطبيعة الاجتماعية للمرأة، كما تحلل أيضا موضوع تعدد المصادر المعرفية مثل قدرتها على الحدس، وأنها ميزة أخرى ترتبط بطبيعة المرأة المعرفية.

العلاقة. وتوضح كود بشكل مبدئي أن المعرفة حول التفاعل الإنساني تشتمل على المعرفة بأوسع معانيها ونطاقاتها، بداية من معرفتنا اليومية بالأشخاص ووصولا إلى المعرفة العلمية الاجتماعية، ولكن هناك اختلاف بين معرفتنا حول الأشخاص والمعرفة في العالم الغير حي مثل الفيزياء والكمياء، وهذا الاختلاف يؤدي إلى ميزة للمعرفة حول التفاعل الإنساني، وهي أن الطريقة التي نعرف بها شيء ما من الممكن أن تغير في الظاهرة موضوع المعرفة، أي أن رؤية العارف وظروفه تتدخل بعوامل عدة من شأنها أن تحدث تغييرات كبيرة في الظاهرة، وتستدل كود بمقولة لوليام جيمس: «الاعتقاد بواقعة ما يساعد في خلق هذه الواقعة»[1]. وقياسا على ذلك لو كان لدي إيمان بقدراتك فهذا يمكنك من العمل بها بشكل أفضل. وهذه ميزة للمعرفة حول التفاعل الإنساني ولا تتوفر في العلوم التي تتناول الظواهر الجامدة مثل الفيزياء أو الكمياء مثلا، فلا يمكنني قياسا على نفس الحالة أن أعتقد أو أومن بأنني أعيش في جو مشمس ودافئ وهو غير ذلك. لذلك يمكننا أن نستنتج هنا أن المعرفة حول التفاعل الإنساني مرتبطة بالواقع وتؤثر فيه، لذلك فعندما يشيع بين المجتمع المعرفي أن النساء غير قادرات على اكتساب أو إنتاج المعرفة فسوف يجعلهن يؤمنّ بذلك أيضا؛ ومن ثم يتصرفن من خلاله لتغدو طبيعتهن فعلا كما شاع، لعدم إيمان المجتمع بهن والذي بدوره انعكس على عدم إيمانهن بأنفسهن.[2]

ولم تكتفِ لورين بالعرض السابق عن المسؤولية المعرفية للعارف وأهمية القيم والسلوكيات داخل مجتمع العارفين، وكذلك مدى تأثيراتهم على المعرفة المنتجة، وكيف أن المرأة لا يعتد بمسؤوليتها الأخلاقية مثل الرجل وينظر لها على أنها الأقل، وفي حالة عدم مراعاة ما سبق ذكره لن تكون المعرفة المنتجة ذات مصداقية أو موثوقية، وحتى بالرغم من أن المعرفة العلمية تشكل مصداقية كبيرة ومعترف بها إلا أنه يمكننا إثبات غير ذلك. لم تكتف لورين بالعرض والتفسير لكل ذلك، وإنما إلى كل ذلك قامت بتطبيق ما سبق في مقالتها «الأب والابن» كدراسة حالة تطبيقية في المجال الأدبي على المسؤولية المعرفية.

(1) According to Code, Lorraine, Responsibility and the Epistemic Community.P548.

(2) Ibid. P548 - P549.

وتقول لورين تعليقا على معرفة موثوقة بأن المعرفة العلمية هي أفضل المعارف، وتمثل معرفة حقيقية وذات مصداقية مرتفعة وتقدم أفضل نماذج معرفية، تقول: «هناك تحيز واضح ومسيطر على الفكر المعاصر لصالح المعرفة العلمية باعتبارها المعرفة الحقيقية الوحيدة، ومن ثم فإن المعرفة المشيدة من خلال مناهجها المعرفية هي أفضل الخيارات المتاحة أو أفضل النماذج»[1]. ولكن تحاجج لورين بخصوص السياق الأدبي الذي يضع العديد من القيود لمثل هذا النوع من المعرفة و يعتبره ليس بهذه الموثوقية المفترضة من خلال تحليلاتها في مقالتها «الأب والابن».

وتستشهد لورين بقول «إي. إم. فورستر» من أن «المعرفة في تقاطع، وبالاتصال فقط، فإن النزاهة والمسؤولية المعرفية هي أمور تتعلق بكيفية إجراء هذا الاتصال.»[2]

وبناء عليه فالمعرفة الأدبية هنا الأكثر موثوقية من المعرفة العلمية؛ لأن المسؤولية المعرفية لن تقع على شخص أخلاقي وفاضل أو مؤسسة موثوقة وذات سمعة كما هي المعرفة العلمية، و إنما هي مجموعة من الاتصالات ما بين السياق والخبرة والواقع، ومن ثم نستطيع الحكم بشكل أكثر فاعلية.

وفي النهاية تؤكد كود على أنه من المهم عدم منح الكثير من الباحثين عن المعرفة الكثير أو القليل جدًا على أساس المسؤولية المعرفية المحكومة، ولا يمكن الحكم على الحق على نحو معقول لأنه لم ينفذ إلا من قبل شخص فاضل أخلاقيا، كما أنه لن يعلن أن المطالبة بالمعرفة صحيحة على نحو معقول بسبب النزاهة الفكرية للمدعي.

---

(1) Lorraine Code، Father and Son: a Case Study in Epistemic Responsibility, the Monist, Vol. 66, No. 2, Integrity and Purity in Art and Morals (APRIL 1983), pp.268 - 282, p279.

(2) (In junction: «Only connect.» Integrity and epistemic responsibility are matters of how these connections are made.)

وقد تترجم أيضا إلى: «ما المعرفة إلا سياقات تضم مقاطع متناثرة مبعثرة، فلا كانت المعرفة الحقة إلا بوصل المقاطع وضم ما تبعثر منها ليكتمل السياق، وتنغلق السلسلة... هنالك فقط، يمكن الحديث عن نزاهة ومسؤولية معرفية.»

ثالثًا: الإبستمولوجيا النسوية بيئية

نظرية النسوية البيئية أو التفكير البيئي، هو توجه نسوي نحو البيئة وحل مشكلاتها المعاصرة مثل التلوث وارتفاع درجة حرارة الغلاف الجوي وذوبان الجليد وغيرها، والتي أدت إلى توتر العلاقة بين الإنسان والطبيعة، وأدت إلى ظهور مشكلات تهدد أمن وحياة الإنسان واستمرار بقائه مثل الجوع والأمن الغذائي ونقص موارد الماء العذب وانتشار الأمراض. فقد اتفقت العديدات من النسويات على أن توتر العلاقة بين الإنسان والطبيعة هو السبب الرئيس في المشكلات البيئية التي نعاني منها، وأن نظام هذا التوتر في العلاقة هو ذاته النظام المنتج لتوتر علاقة الرجل بالطبيعة والمرأة والنظر إليهما وكأنهما تحت وصايته ويفعل بهما ما يحلو له، وهذا ما أكده أيضا ألدو ليوبولد في مقاله عن **أخلاق الأرض**، يقول فيها: «ليس ثمة بعد أخلاق تتعامل مع علاقة الإنسان بالأرض والحيوانات والنباتات التي تنمو عليها، فالأرض، مثل الفتيات - العبدات لأوديسيوس، لا تزال ملكية. ولا تزال العلاقة بالأرض اقتصادية بشكل كامل، تستتبع امتيازات لا إلزامات»[1]

لذلك كان التنظير النسوي بأن المشكلات البيئة لن يتم حلها إلا من خلال إصلاح العلاقة بين الرجل الذكر والطبيعة الأنثى، والعمل على إعادة هيكلة هذه العلاقة هو الحل الأمثل، بل هو الحل من الجذور للتغيير المجتمعي، ولقد افترض أن تحرير البيئة يرتبط مباشرة بتحرير المرأة.

ظهرت العديد من الكتابات النسوية التي تتناول المشكلات البيئية وتكشف التغيرات المناخية المقلقة والهلاك الذي يذهب نحوه الكوكب، فنجد أهمهم كتاب «الربيع الصامت» لرايتشل كارسون (1962) وكتاب «امرأة جديدة، أرض جديدة» لروزماري ردفورد (1975)

(1) ألدو ليوبولد، أخلاق الأرض، في: الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، تحرير مايكل زيمرمان، ترجمة معين شفيق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 332، الجزء الأول، أكتوبر 2006، (ص145 - ص164)، صـ 146.

والجنة الخضراء المفقودة لإليزابيث دودسون غراي (1979)، حاولت الكتابات وصف وتحليل الوضع المأساوي الذي أصبحت عليه البيئة والكوارث البيئية التي تتوعدنا، وكذلك مدى الترابط بين المرأة والطبيعة.

وقد حاولت النسوية البيئية أن تبحث في الجذور لمعرفة أسباب المشكلة وفهمها محاولة منها لإيجاد حلول مناسبة، وتعددت في ذلك الآراء والتحليلات وتنوعت، ولكنهن خلصن إلى أن مشكلة الإنسان مع البيئة نجمت عن محاولة السيطرة وفرض النفوذ على الطبيعة، لا احترامها والتعامل معها بلطف، وعاد ذلك إلى عدة اتجاهات ترى أن المشكلات بدأت مع الثورة الكوبرنيقية والتعامل مع الطبيعة كمعادلات ورموز مما أفقد الطبيعة جلالها وقداستها، والبعض الآخر يرى أنها منذ بدء الحضارة حينما بدأ الرجل بعمليات الصيد الأولى ورأى فيه تميزا عن الطبيعة لأنه يستطيع استخدامها وتسخيرها له، والكثيرون يرون أنها مع ظهور الأديان[1] حيث رفعت من قيمة الإنسان ورفعت بذلك الوعي بأن هذا الإنسان هو السيد، والكون كله مسخر لأجله.

«تقع النظرية الإيكولوجية النسوية بتحليلها الشمولي لهذه المشكلات ضمن السياقين الطبيعي والبشري - عند مفترق الطرق بين البيئوية والنسوية. أمَّا حجة النسويين الإيكولوجيين الأساسية فهي أنَّ هذه المشكلات ناجمة عن القمع الشديد المتبادل بين البشر والعالم الطبيعي. لم يعد من الممكن مناقشة التغير البيئي من دون مناقشة التغيير الاجتماعي، ولا يمكن مناقشة قمع المرأة من دون مناقشة قضية التدهور البيئي. يبدو العالمان - العالم

(1) وترى الباحثة أن الأديان هي السبب الأقوى والأكثر تأثيرًا، لأن الأسباب الأخرى التي طرحتها النسوية البيئية مثل الثورات العلمية وتحويل البيئة إلى رموز والتعامل معها باستهانة، أو حتى سلوك الإنسان معها بالسيطرة والاستغلال مثل عمليات الصيد ومحاولة استغلال مواردها بشكل غير سليم، هي أسباب عرضية جزئية تم استنتاجها بناء على مجموعة من الممارسات، لكن الأديان عمومًا وبشكل كلي اتفقت على أن الإنسان هو سيد هذا الكون، وهو المسيطر والمتحكم، وبما أن الدين جزء أساسي في تكوين المجتمعات فهذا يعني أن فكرة الإنسان السوبر مان فكرة مؤسسة وجوهرية لن تختلف عليها الأجيال بل تتوارثها، لذلك فمعظم أسباب الوعي الخاطئ تجاه البيئة يمكن علاجها والتعامل معها إلا التي نجمت عن الأديان، فكيف تغير معتقد ديني راسخ دون أن تهدم البناء نفسه؟! وهذا ما لن يسمح به أحد.

الطبيعي والعالم البشري - وثيقا الصلة ببعضهما؛ ولذلك من الصعب تخيل إمكانية مناقشة أي منهما بشكل منفصل عن الآخر»[1]

يتحدد موقف لورين تجاه التفسيرات السائدة من قبل النسوية البيئية أنها ترجع سبب فساد العلاقة إلى ما أثارته الأديان في نصوصها - وتستشهد بالنصوص المسيحية خصوصا - عن كون الإنسان هو المهيمن والمسيطر على الطبيعة وباقي الكائنات الحية، وفكرة أن الكون خلق من أجله ومن أجله فقط، ولذلك تبدأ كتابها في التفكير البيئي «التفكير البيئي: سياسات الموقع المعرفي (2006)، بنص من سفر التكوين هو آية (تك 1: 26): «وَقَالَ اللهُ: «نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبِهِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ».

كما تذهب لورين بالتفكير البيئي إلى آفاق بعيدة بحيث تبين لنا كيف يمكن له أن يُفعل نظرية المعرفة بحيث تكون قادرة على معالجة الموضوعات النسوية ذات التعددية الثقافية وغيرها من موضوعات ما بعد الاستعمار، بداية من المنهج المعرفي انتقالا إلى الممارسة العلمية، تعمل لورين على إعادة هيكلة نظرية المعرفة البيئية وتقدم الموارد الإبداعية لذلك، فتنتقد العقلانية المتداولة والفردية المجردة كذلك، وتكشف كيف قامت نظرية المعرفة الغربية على استغلال البشر وتهميش دورهم المعرفي. وتقترح لورين بدلا عن العقلانية الكلاسيكية والفردية المجردة ونظرية المعرفة الغربية - تقترح سياسة الموقع المعرفي الذي يراعي الخصوصية ويحترم التنوع. كما ركزت أيضا على الممارسة العملية للمعرفة المسؤولة، وكذلك ركزت على جنوسة العارف والنظرية النسوية وما بعد الاستعمار كمنطلق لها في أفكارها.

وتعمل كود على تقديم طرحا فلسفيًا لهذه القضية، انطلاقا من خلفية الأفكار النسوية البيئية عمومًا، وهذا من خلال كتابها السابق، **التفكير البيئي**، والذي تعترف في مقدمته

(1) غريتا غارد - لوري غروين، النسوية الإيكولوجية نحو عدالة عالمية وصحة كوكبية، ترجمة عزة حسونة، موقع معابر.

http://www.maaber.org/issue_december15/deep_ecology1.htm

بأن تأطيرها للمسؤولية المعرفية أسهل بكثير من التفكير البيئي والقضايا المتعلقة به التي طرحتها خلال الكتاب، فتقول لورين: في كتابي عام 1987، المسؤولية المعرفية، أجادل بأن المجتمع المعرفي الذي يعمل بشكل جيد يعد من بين خصائصه الافتراض أن معظم أعضائه، في معظم الأحيان، وبطبيعة الحال، يمكن أن يستخلصوا - وإن كان بحذر - العديد من المعتقدات حول السلامة، والموثوقية للمعرفة اليومية لدى الآخرين في كافة المسائل، بدءا من الدنيوية وصولا إلى الباطنية. واقترح أن شبكات الثقة المعقدة تشكل جزءا من إمكانية الحياة المعرفية القابلة للاستمرار والتعايش المحترم. وهذه الثقة يمكن اعتبارها جزءا لا يتجزأ من المسؤولية المعرفية.

ومع ذلك فإن المسؤولية المعرفية تعتمد على تصور حميد للمجتمع المعرفي، يتصور، دون مساومة، توفير مساحة للوصول الموحد للنقاش المفتوح، وللمداولات التي لا تشوشها أجندات خفية ولا تحبطها نزاعات حارقة أو قمع أو استبدادية، وبالتالي يصور لنا إمكانية أن تكون الرحلة نحو المعرفة سلسة نسبيا.»[1]

وتحاجج لورين بأنه من السهل تقديم انتقادات بخصوص رؤية المجتمع للمعرفة على أنها متطابقة بين جميع أفراده، ولكنها تنوه أيضا إلى الحذر من اعتبار توافق الآراء بخصوص معتقدات معينه يكون معرفة حقيقية، فتنطلق من خلال تحليليها من كون المجتمعات وأشكال الحياة تعد أكثر اتساقا وأكثر معقولية انطلاقا من أن التشابه في التفكير ولو في نفس المكان يمكن أن يكون معرفة.

«إن الخلافات حول إنتاج المعرفة وتقييمها أكثر قابلية للتتبع، وأكثر سهولة في حلها أيضا، كما وأقل عرضة للخطر الذي يمكن أن تسمح بها سياسة المعرفة التي أتقدم بها في هذا الكتاب الحالي. باختصار أفترض بالطبع أن المسألة تعاونية مفتوحة، وبشكل بناء، نقد الممارسة المعرفية التي تشجب مناقشتي هنا»[2]

(1) 1 - Code, Lorraine, Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location, Oxford University Press, 2006, P. Viii.

(2) Ibid. ix.

كما أن المسؤولية المعرفية يمكن أن يراقبها المجتمع المعرفي الذي سوف يمثل المساحة المفتوحة لمشاركة الخبرات المعرفية المختلفة، ومن خلال هذا التشارك تنتج خبرات متعددة يمكن الاتفاق على بعضها كونها تعد معرفة. أما في الإبستمولوجيا البيئية فالمشكلة تتوقف على أن معايير المجتمع نفسها منحازة للمصلحة الفردية وليس التمايز الجنسي فقط، فيتم إنتاج المعرفة انطلاقا من المصلحة. وهذا ما سوف تحلله لورين في الوضع المعرفي المتمثل في إنتاج المعرفة عن التغييرات المناخية.

التغيرات المناخية منطلق معرفي:

قدمت لورين تحليلا رائعا عن التغيرات المناخية في دراسة لها بعنوان «شكوك ورفض: المسؤولية المعرفية في مواجهة منكري التغيرات المناخية» وعلاقتها بالإبستمولوجيا النسوية ومنطلقاتها الأساسية، وذلك من خلال الوقوف على الروابط البينية بين المفكرين البيئيين وعلماء المناخ ومنكري التغيرات المناخية. وخلصت من ذلك إلى أن الأسئلة المركزية المطروحة في نظرية المعرفة هي الأساس للمشكلات المطروحة حول الأزمة المناخية، ولكي نستطيع التعامل معها علينا الرجوع إلى هذا الأساس المعرفي الذي كونها منذ البداية، فتقول لورين: «إن المناقشات الدائرة حول الأزمة المناخية تعود بشكل مباشر أو غير مباشر إلى الأسئلة المركزية في نظرية المعرفة وسياسات التحقق أو البرهنة، والعدالة الجنوسة ومشروعات التنمية»[1]

ومن خلال تحليل المواقف المختلفة لأطراف القضية سوف يتضح لنا مدى ارتباطها بمفاهيم إبستمولوجية من مثل الموضوعية والحياد، والتي يرى منكرو التغيرات المناخية أنهم يتبعون الموضوعية. وكذلك الذاتية ومفهوم الذات وكيف ينطلق كل من هؤلاء المنكرين من موقف للذات يقوم على التمايز الجنوسي. ويعتبر الوضع الأخلاقي والمسؤولية المعرفية هما الجزء الأكثر أهمية هنا، فلو أن المسؤولية المعرفية كانت متوفرة منذ البداية

(1) Code, L., 2013. Doubt and Denial: Epistemic Responsibility Meets Climate Change Skepticism. Oñati Socio - Legal Series [online], 3 (5), 838 - 853, P841. Available from: http://ssrn.com/abstract=2247830

لما حدث تصارع بينهما، ولكن لورين تذهب إلى أن الحجج التي ينطلق منها منكرو التغيرات المناخية تعتمد على المسؤولية المعرفية والنزاهة الموضوعية كما يدعون، ولكن حين التأمل فيما يعرضونه سوف نكتشف أنها حجج واهية لغياب الحس الأخلاقي لديهم؛ وذلك لانطلاقهم من خلفية سياسية مادية، فهم لا يقومون بإنتاج المعرفة عن المناخ بالشكل السليم الذي يضمن الموثوقية والحيادية، ولكنهم يعملون لأجندات خفية ويحصلون على الدعم من خلالها، لذلك يصل بهم الأمر إلى أن يروجوا للعلم الزائف، فقط لمصلحتهم الخاصة. وبذلك يضربون بشروط المعرفة الأساسية عرض الحائط، وليس هذا فحسب، بل ويجادلون العلماء ويرفضون النظريات العلمية الصحيحة بشكل يفتقر إلى العلمية والإحساس بالمسؤولية، فهؤلاء تجار وليسوا عارفين حقيقيين.

في بداية دراستها، **شكوك ورفض**، تؤكد لورين على أنها تستند في أفكارها هنا إلى دراسة لكتاب «تجار الشك» Merchants of Doubt لكل من لناعومي أوريسكس[1] وإريك كونواي، تتناول الدراسة كشف المصالح المكتسبة وراء أصحاب الاتجاه المنكر للتغيرات المناخية، وكشفت الدراسة المصالح الشخصية والأجندات الخاصة لبعض العلماء الذين يعملون لدى شركات النفط والتبغ ويصدرون الدراسات ويروجون للآراء التي تدعم موقف شركاتهم بغض النظر عن الحقائق العلمية التي توصل إليها علماء المناخ فعلا.

ناقشت لورين الحجة الأساسية التي ينطلق منها منكرو التغيرات المناخية، وهي مفهوم الليبرالية[2] الخاص بالحرية الفردية للشخص وكيف أنهم يضخمونها ليستتروا

(1) ناعومي أورسكس Naomi Oreskes، مؤرخة تاريخ العلوم وأستاذة في التاريخ ودراسات العلوم في جامعة كاليفورنيا، سان دييجو. عملت في دراسات فيزياء الأرض، والقضايا البيئية مثل الاحترار العالمي وتاريخ العلوم، وفي 2010، شاركت أورسكس في كتابة كتاب تجار الشك Merchants of Doubt الذي على أوجه الشبه بين جدال التغير المناخي والجدالات العامة السابقة. من أهم آرائها العلمية تأييد نظرية التغير المناخي ومنها ظاهرة الاحترار العالمي.

https://marefa.org/%D9%86%D8%A7%D9%88%D9%85%D9%8A_%D8%A7%D9%88%D8%B1%D8%B3%D9%83%D8%B3

(2) «تعتبر الفلسفة الليبرالية للعالم الغربي أن المرء يجب أن يكون قادرا على أن يفعل ما يشاء، بشرط =

وراءها مدعين بأن الكثير من الواجبات تجاه البيئة أصبحت مفروضات على إنسان العصر الحديث بل وبالقانون أيضا، فهو مراقب في تصرفاته وأفعاله مع البيئة، مما يشكل سلطة تحد من أفعاله وتتحكم في سبل سيرها. وقد حللت لورين مفهومهم المتضخم ذاك للحرية الفردية قائلة: «إن حجاجهم يقوم على تصور مفهوم متضخم للحرية الإنسانية - الليبرالية - التي تزعم أنها مهددة بأوامر للسيطرة على التلوث في مصلحة السلوك الواعي بيئيا، عبر مجموعة من الممارسات البشرية للاستهلاك»[1] أي أن الأمور المفروضة عليه من الجانب المحافظ على البيئة والتعليمات التي يتلقاها أصبحت تحد من تصرفه وتعوق حريته، وهنا تحاجج لورين بانتفاء وجود المسؤولية الخلقية؛ لأن التصرف السليم تجاه البيئة من المفترض أن ينبع من الحس الأخلاقي للإنسان، ولكن الإنسان الغربي تحديدًا لا يعنيه إلا المفهوم الفردي للحرية والقائم على أن الحرية تُكفل للكائن العاقل، وبما أن البيئة غير عاقلة فهي لا تستحق الحرية، وها هو أحد الجوانب المهمة للمعرفة والذي يضمن لنا أن موثوقية المعرفة المنتجة معدومة.

وتنحاز لورين إلى التفكير الإيكولوجي كأفضل الحلول للتعامل مع أزمة المناخ، وذلك لأنه يقوم على التفكير الجدي المستنير تجاه مشكلات البيئة كما يعمل على رفع درجة الوعي الإنساني بالمشكلات البيئية ويحاول وضع حدود وأطر للتعامل البشري يمكننا في النهاية من العيش معا في سلام، فهو يضع في الاعتبار الآثار المترتبة على التموضع التاريخي والجغرافي للمواطنة والسياسة، ومن ثم يحلل قضايا المناخ بشكل معرفي أفضل. وهذه الجزئية تحديدا تناولتها لورين تفصيليا في كتابها التفكير البيئي وسياسات الموقع المعرفي (2006).

وتؤكد كود أن حل النزاع سوف يتحدد في معالجة التصورات حول المفاهيم المعرفية مثل الذاتية والموضوعية والحيادية والمسؤولية المعرفية، وانطلاقا من هنا يمكننا تناول

=(1) ألا يؤذي الآخرين (2) أنه من غير المحتمل أن يؤذي نفسه على نحو يتعذر تداركه» ريتشارد سيلفان، هل هناك حاجة إلى أخلاق جديدة بيئية؟، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، مرجع سابق، (ص 41 -ص52) ص46.

(1) Doubt and Denial: Epistemic Responsibility Meets Climate Change Skepticism, P.838.

مشكلات المناخ على نحو صحيح. وكما قالت من قبل أنه لكي يكون الحكم صائبا، فإنه يجب أن يتم بناؤه على أساس معرفي سليم، فالمعرفة المسؤولة تتطلب أساسًا معرفيًا مسؤولا، يقوم على إحساس العارف بالمسؤولية الخلقية والتزامه بالموضوعية والموثوقية التي تضمن صدق فروضه.

الحضارة الغربية في حاجة إلى أخلاق جديدة بخصوص علاقة البشر بالبيئة الطبيعية، وذلك لمحاولة حل أزمة الإنسان المعاصر مع البيئة الطبيعية «وبتعبير ليوبولد «أخلاق تبحث في علاقة الإنسان بالأرض والحيوان والنباتات التي تنمو عليها»»[1]

ترى النسوية البيئية ضرورة إعادة بناء العلاقة بين الإنسان والطبيعة، والانطلاق من الطبيعة ومصلحتها كالإنسان. ووحدة الحب والتعاطف بينهما يمكن أن يصلح العلاقة ويحد من الكوارث البيئية. ويقول ألدو ليوبولد: «لا أستطيع تذهن إمكان وجود علاقة أخلاقية بالأرض بعيدًا عن الحب والاحترام والإعجاب إزاء الأرض والتقدير البالغ لقيمتها. وبالطبع، أعني بالقيمة شيئا أكثر رحابة من مجرد القيمة الاقتصادية، أعني القيمة بالمعنى الفلسفي» [2]

لذلك عملت كود على توضيح المشكلات في الأساس المعرفي الذي تنبني عليه معرفتنا حول البيئة وقضاياها، ومن ثم قدمت حلولا مبتكرة تبحث في جذور المشكلة من البداية، وليس مجرد البحث في الآثار السلبية الظاهرة على السطح كما يفعل الآخرون.

رابعًا: التفكير العالمي والنسوية العالمية

هناك إشكال ينبغي أن نبين عنه بادئ ذي بدء ونحن نشرف على الانتهاء من صفحات هذا البحث، وهو مركزية مفهوم «النسبوية المقيدة» في هذا البحث برمته مركزية ظاهرة حينا وضمنية في غالب الأحيان، وذلك من أول كلمة إلى آخرها، وهو ربما المفهوم الأكثر

(1) ريتشارد سيلفان، هل هناك حاجة إلى أخلاق جديدة بيئية؟ في: الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، مرجع سابق، (ص 41 - 52ص)، صـ4.
(2) ألدو ليوبولد، أخلاق الأرض، مرجع سابق، صـ162.

ثورية في فلسفة كود برمتها. النسبوية المقيدة مفهوم نستطيع تلمس مسيرته وطريقه إلى التبلور في فلسفة كود من طريقين متعاكسين التقيا أخيرا في هذا المفهوم... النسبوية المقيدة: وهما طريق الإبستمولوجيا وطريق الثقافة.

فمن طريق الإبستمولوجيا، نجد مطلقية الأحكام العلمية إطلاقا مستبدا نافذا وعابرا لكل الثقافات دونما تمييز... طالما أنها أحكام صادرة عن العلم، ذلك الكيان الموضوعي الصرف؛ وذلك انطلاقا من افتراض ضمني بتماثلية العالم. وما يهمنا في هذه المطلقية الأحكامية في العلم في هذا السياق أنها قد آمنت بها أكثر النسويات كما آمن بها مجتمع العلم الرسمي.

ومن الطريق المعاكس، طريق الثقافة، نجد النسويات دفعن بقوة باتجاه النسبوية الثقافية، والنسبوية الثقافية بأكثر معانيها إطلاقا، متجاهلات بذلك ما قد ينجم عن هذه النسبوية من أزمات قد تضر بالنساء والنسوية والمهمشين ذاتهم.

ولما كانت كود ترى في العملية المعرفية أساسات ثقافية وفي رؤية الثقافة أساسات معرفية، انتهت إلى ضرب وحدة عضوية بين ما هو معرفي وما هو ثقافي، وحدة لا تنفصم. ولما كانت المعرفة هي تناول لهذا العالم المشترك بين الثقافات جميعا، والذي ينبغي أن يكون على حالة واحدة وإن تم تمثيله بطرق مختلفة بحسب كل ثقافة، لما كانت المعرفة كذلك، وكذلك لما كانت في وحدة عضوية مع الثقافة التي أنتجتها، تلك التي ينبغي لها أن تكون نسبية الطابع، انتهى الطريقان لدى لورين، طريق الإبستمولوجيا بإطلاق أحكامه المطلقة وطريق الثقافة بإطلاق نسبية أحكامها، انتهى الطريقان إلى التقيد ببعضهما في وحدة موضوعية ومفاهيمية... النسبوية المقيدة، والتي بدورها نسبوية فاعلة لكلا الحقلين: الحقل المعرفي والحقل الثقافي، دونما تمييز؛ فالنسبوية المقيدة هي نسبوية معرفية ونسبوية ثقافية في ذات الآن.

ولما كانت هذه النسوية المقيدة مجرد مفهوم لازال يقبع في سماء التنظير، ولما كانت كذلك رؤى النسويات قد التقت عند افتراض أن نظام التفكير المنتج لتهميش المرأة هو

ذاتـه المنتـج لتهميـش الطبيعة والبيئـة وأي مهمش آخـر، كان أول ما فكـرت فيه لورين هو المجـال البيئي وفحص الدعاوى المعرفية حيال المفكريـن البيئيين، وبالأخص منكري التغـيرات المناخية. وكذلـك وضع ضوابط تقيد «لبرلة» المسـاعي الإنسـانية المطلقة طالما كنـا جميعا نتشـارك عالما واحدا يتأثر بأفعالنا ويرد عليهـا الصاع صاعين لا يميز في ذلك بين من أثر فيه ومن لم يؤثر.

ولمـا كانت البيئة والمرأة كلاهما مما تم تهميشـه، وكلاهما ممـا يحتاج إلى جهود إجرائية كـما احتاج إلى جهود تنظيريـة. ولما كانت هذه الإجراءات والتطبيقـات مما يتعذر تنفيذه مـا لم تكن هناك مجـالات واقعية واجتماعية وقانونية تعمل فيه وتسـتند عليه هذه الجهود، كان مـن بـين ما فكرت فيـه لورين كود والنسـويات هو خلق مجال عالمي للنسـاء يكون أرضا مشـتركة لتداول الخطاب النسوي الذي يغرض إلى إصلاح علاقة الإنسان والعلم بكل من المرأة والبيئة والمهمش على العموم، ومحاولة تطبيق ما تخرج به هذه الخطابات من قوانين وأحـكام وتوصيات. وكانت فكرة المجتمعات المتخيلة - التي سنناقشـها في العنصر التالي - إحدى هذه الأفكار التي تفتقت عنها قرائح النسويات.

ومـن بين هـذه المقترحات هو «التفكـير عالميا»، إذ تناقش كود مسـألة التفكير عالميا مـن خلال تحليل التسـاؤلات الإبسـتمولوجية التي تـدور حولها، وتنطلـق في ذلك من مبدأ «لا تماثليـة العالم»؛ إذ أنه ليس ثمة ما يسـمي بالرؤية الواحـدة للعالم. تحلل كود موضوع النسبوية الثقافية التي اتخذتها النسوية حصنا تحتمي به من المد الإمبريالي، ولكنها لم تنجح بشكل كافٍ ومازالت النسبوية الثقافية في حاجه إلى إعادة تخطيط.

وتتسـاءل كود: كيف يمكن أن يكون شـعار «فكر عالميا وتصرف محليا»، شعارا ملهما للنسوية الغربية؟ وكيف يتم وضع الغيرية الثقافية في الاعتبار مع الحفاظ على مبدأ مصلحة النساء عموما رغم اختلاف المجتمع المحلي اللائي ينتمين إليه؟ تقول لورين: «إن شعار «فكر عالميا وتصرف محليا» لشـعار ملهم للنسـوية الغربية، ويمثل تحديا في الأسئلة الإبستمولوجية التي يطرحها، إنه وليد التفاؤل واليأس. ما يمنحه من تفاؤل تتجلى آفاقه في التأثيرات التحولية

للمشـاريع التحررية التي تقع داخل نطاق المعرفة المحلية المسـؤولة (بحدودها القابلة لأن تكون موضع تفاوض)، وفي خيال الممارسـين، وفي قدرته على الامتداد إلى أمكنة أقل اتسـاما بسـمة المحلية»[1] حيث يتمثل التفاؤل في مواجهه الإمبرياليـة ورؤية نتائج هذه المواجهة في المجتمـع المحـلي الذي تم الحفاظ عـلى هويته وأفـكاره، ولكن يظهر اليـأس عند محاولة تعميـم هـذه النتائج والخروج بها من الإطار المحلي إلي الإطـار العالمي حيث نتواجه مع بنى ثقافيـة مختلفة وحدود جغرافيـة مختلفة ورؤى وأفكار تجاه العالم والحياة مختلفة، هنا يظهر المنظرون بمظهر من لا يعرفون ما يتحدثون عنه، ويتم رفض أفكارهم ومواجهتها.

ولذلك تتجسـد أهمية النسـبوية الثقافية في معالجة هذه المشـكلات، ولكنها في الوقت ذاته غير كافية لأنها سوف تؤدي إلى نتائج مفرطة في التسامح، وهذه النتائج بدورها سوف تؤدي إلى تبرير الممارسـات الظالمـة ضد المرأة. وتضرب كود مثالا عـلى ذلك بظاهرة ختان الإنـاث لو تم اعتبارها خصوصيـة ثقافية لمجتمع محلي ما، وليس للشـأن العالمي دخل فيها، سـوف تكون الأضرار وخيمة على النسـاء، ولكن أيضا إذا تم رفض الخصوصية المجتمعية سـوف يكون نوع من الإمبريالية الثقافية. لكن سـوف يتم حل الأمر من خلال النسـبوية الحاسـمة/ المقيدة التي تضع في اعتبارها خصوصيـة المجتمع، ولكنها أيضا تناقش المشروع من خلال الأرضية المشـتركة التي تتفق عليها الحركة النسـوية والتي تتمثل هنا في المصلحة العامة للنسـاء، وتلافي العنف والضرر الواقع عليهن، وبهذا تكون النسبوية الحاسمة ذات الحساسية المحلية هي الحل الأمثل.

تسعى النسوية الغربية إلى وضع حدود عالمية ربما يمكن فهم - بوجهة نظر متفائلة - أن الغرض منها تحقيق التجانس الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، الذي من الممكن أن يعمل عـلى تعزيز حياة النسـاء، ولكن لا تنفـي لورين أيضا أنه يعزز للإمبرياليـة الثقافية وهذه نقطة لا يمكن تجاهلها.

(1) لورين كود، كيف نفكر تفكيرًا عالميًا: توسيع حدود الخيال، في: أوما ناريان وساندرا هاردنج، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري نسوي، مرجع سابق، ص124.

تنتقد كود التحليلات الغربية للمشروع العالمي والنسبوية الثقافية وكيف أنها أيضا مركزية من المركزيات المتعددة التي ينتجها المجتمع الغربي، وكيف أن وضع النسبوية الثقافية في مقابل المطلقية الثقافية يثير أسئلة إبستمولوجية قديمة، حول مفهوم الصدق والعدل والذي تصور لهم الفلسفة الغربية وتحاول فرض تصوراتها على الآخرين، ويتم استخدام كل ما سبق من قبل المشروع الغربي الاستعماري، لينجح في وضع النظام العالمي بشروطه الخاصة.

تؤكد كود أن النموذج العالمي الذي يحاول أن يضع مفاهيم عامة للصدق والعدالة يرى في نفسه أنه وحده القادر على إنتاج المعرفة ومن ثم هو المسيطر والمهيمن، ولكن هذا غير صحيح. فتؤكد لورين على أهمية النسبوية الثقافية من ناحية، وأهمية التفكير العالمي من ناحية أخرى، ولكن بشروط، فتقول: «إني أقترح أن التفكير العالمي المسؤول لا يتطلب النسبوية الثقافية فقط، بل أيضا نسبوية إبستمولوجية مقيدة مرتبطة بـ «نزعة ارتيابية صحية».»[1]، وذلك حيث يتم إنتاج وتشريع المعرفة بناء على المفاهيم والتصورات العالمية عن الصدق والعدل المزعوم بصحتهما عالميا وانعكاس هذه الصحة بالضرورة محليا، فكانت المهمة الاستعمارية هي توسيع نطاق وصولهم إلى المناطق البعيدة الغير متعلمة لتطبيق مفاهيمهم هذه العالمية على هذه المناطق»[2] مما يربط بين الإمبريالية الثقافية والاستعمار ويوضح الحاجة الماسة إلى النسبوية الثقافية مهما كانت الحيثيات.

وتتطرق كود لموضوع الاستعمار على أنه موضوع مهم ويجب دراسته إن كنا نطمح إلى تعاون معرفي عالمي. وفي البداية علينا الاعتراف والتسليم بعدم تماثلية العالم، كما علينا الاعتراف أن الثقافة الغربية تأسست وتشكلت على العديد من أشكال المركزية

(1) المرجع السابق، صـ 127.

(2) Code. L. How to Think Globally: Stretching the Limits of Imagination, Hypatia, Vol. 13, No. 2, Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy (Part 1) (spring, 1998), pp. 73 - 85.P74.

الغربية، ومن ثم كان من المهم الاعتداد بالنسبوية الثقافية ولكن مع الوضع في الاعتبار أن النسبوية الإبستمولوجية المقيدة يمكنها تفادي الانتقادات الكثيرة التي تتعرض لها النسبوية الثقافية التي تصل بنا إلى شعار «كل شيء يصلح»، وتلجأ لورين هنا إلى تعريف بيتر نوفيك peter novick بأن «النسبوية هي «الاعتراف بتعددية معايير المعرفة و إنكار إمكان معرفة الحقيقة المطلقة الموضوعية الكونية»»[1]. ومن خلال تعريف بيتر نوفيك بتعددية معايير المعرفة، تغدو النسبوية ذات نزعة ارتيابية، وهو المطلوب لصد الهجمات الناقدة لها.[2]

ويمكن أن ننطلق من أن مغزى العالم يتحدد لنا جميعا بالطريقة نفسها، مما يعني وجود معنى كوني عام للمعرفة يؤدي بنا إلى اعتبار أن هناك تجانس بين النساء، وهناك أرض مشتركة يمكن من خلالها مناقشة القضايا المهمة عالميا، بيد أن هذا التجانس يستلزم أيضا أنه معرفيا. هناك قيود مادية وواقعية واقتصادية واجتماعية، ولذلك فالنسبوية الثقافية مع النسبوية المعرفية يمدانا بالنسبوية المقيدة والتي مثلها مثل كل الأسلحة هناك حدود لفاعليتها، ولكن كود تستشهد برأي فيرآبند بأن النسبوية ورغم كل عيوبها فهي سلاح ضد الطغيان الفكري، لذلك فليكن في الحسبان أننا نحارب الإمبريالية والاستعمار مما يعطي مجالا أوسع وأرحب للتفاوض بشأن النسبوية.[3]

وتظل المعضلة هنا: هل يمكن للنسويات الغربيات مناقشة قضايا نساء الشمال أو المرأة الأفريقية؟ لذلك تقول كود: «أعتقد أن النسوية في نهايات القرن العشرين يجب عليها أن تعمل في الأراضي الواقعة بين المحلي والعالمي (ومع ذلك، ليس في منطقة وسطى ولا في السكون أو التسامح الذي تتساوى أمامه كل البدائل).»[4] فمن حيث المبدأ، فإن التجانس بين النساء بالمفهوم العالمي موجود مع اختلاف الخصوصية المحلية المتغيرة،

(1) لورين كود، كيف نفكر تفكيرًا عالميًا، مرجع سابق،صـ 127.

(2) Code. L. How to Think Globally.P74 - P75.

(3) Ibid.P75 - P76.

(4) لورين كود، كيف نفكر تفكيرًا عالميًا، مرجع سابق، صـ 129.

والتي يمكن للنسـو يات صناعة منطقة وسـطى تتلاقى فيها النساء جميعا والخروج من هذه المناقشات بمبادئ عامة مثل مبدأ «عدم إلحاق الضرر» أو «العنف» وهكذا.

النسوية العالمية والمجتمع المتخيل:

ومما سـبق عرضه في النسـبو ية الثقافية وكيف أن سياسة المجتمعات المغلقة مفيدة على المسـتوى المحلي ورادعة للإمبر يالية الثقافية، ولكنها لها عيوبها أيضا، وهي خلق مجتمعات مغلقة على ذاتها تمارس فيها أنواع من القمع والسـيطرة على الاسـتقلالية وقيمة الفرد كفرد باسـم الخصوصيـة الثقافية. ولكـن ما البديل الـذي يمكننا من احترام الاختلافـات الثقافية وفي الوقت نفسـه تجتمع عليه النسو ية كأرض مشـتركة للنقاش؟ ألم يكن في طرح لورين «النسـبو ية المقيدة» حـلا للأزمة؟ بلا بالطبع، ولكن مفهوم النسـبو ية المقيدة لازال طرحا نظر يـا نر يـد إنزالـه من سـماء التنظـير إلى أرض التطبيق والممارسـة، هنا تـم طرح فكرة المجتمع المتخيل لحل مشـكلة قيام خطاب نسوي عالمي من خلال كتاب بندكت أندرسون «المجتمعـات المتخيلـة» imagined communities وهـو كتاب يقترح بنـاء مجتمع متخيل يمكن من خلاله صناعة الهو ية القومية الجماعية.

«يـرى أندرسـون أن كل المجتمعـات ترتبـط معا بفعل تشـاركها في تصـور لتاريخها وتقاليدها وأفكارها وقيمها، ومن هذا الاسـتبصار تخرج آن فيرغسـون بتخطيط يوعز بأن التفكير في النسـو ية العالمية في حدود مجتمع متخيل قد يلهم النسـو يات كأفراد بأن ينظرن إلى أنفسهن كأعضاء في أختية عالمية»

ومـن خـلال هذه المجتمعات يمكننا أن نفكر في نسـو ية عالمية ترعى شـؤون النسـاء في العالم كله، ولن تقف الاختلافات الثقافية، رغم اعترافهم بأهميتها، كحجر عثرة في تحقيق التحالف المشـترك بين نسـاء العالم، وهذا ما أكـدت عليه أوما نار يان في نقدها للنسـبو ية الثقافية: كيـف أن الاعتراف بوجود اختلافات ثقافية وقواعد وقوانين للمجتمعات المحلية لا ينفـي وجود الأرضية المشـتركة، تلـك التي من الممكن أن تنطلق منها النسـو يات في كل أنحـاء العالم، فتقول: «إني أرفع لواء منظور مضاد للماهو ية لا يؤ يد الرأي القائل إن وجود

«اختلافات» ثقافية أو «اختلافات» أخرى يجعل كل وأي نوع من التعميمات أو الدعاوى الكونية مشكوكا فيها جميعا على قدم المساواة.»[1]

فلا أحد يمكنه إنكار الاختلافات بين الشعوب والثقافات، ولكن في الوقت نفسه لا أحد يستطيع أن يطلق لها عنان الاعتراف إطلاقا نهائيا، ففي الكثير من الأوقات ربما تشكل خطورة على بعض عناصر المجتمع المحلي وتؤدي إلى أضرار جسيمة لها، مثل النساء.

فجاءت فكرة المجتمع المتخيل الذي يمكنه أن يربط بين النساء جميعا ويخلق مجالا للنسوية العالمية ويضع الاختلافات الثقافية في الحسبان كفكرة مثمرة لهن، ولكن بعض النسويات اعترضن أيضا على فكرة تكوين المجتمعات المتخيلة ورفضن الفكرة لما لها من آثار سلبية ربما هي غير واضحة للكثيرات.

فتقول جاغار: «فكرة المجتمع المتخيل قد تلهي النسويات عن إدراك التفاوتات الحقيقية والمستمرة للسلطة داخل المجتمعات وبينها معا.»[2]. كما تلاحظ ووكر مخاطر المجتمع العالمي المتخيل للنساء فتقول: «الاستجابة لمجتمع (دولي أو عالمي) متخيل للنساء أو للنسويات، في حين نفشل في أن نأخذ في اعتبارنا أو أن نتحمل مسؤولية، أن مجتمعاتنا القومية والثقافية الفعلية، وعبر طرق عديدة، تجعل المجتمعات المتخيلة استحالة محضة، وأن التوسل بها غير ملائم، لعله يزيد الطين بلة.»[3]

وتؤكد لورين على أنه وعلى الرغم من كل الانتقادات التي تم توجيهها للنسبوية الثقافية إلا أنها مازالت الحل الأمثل في مقابل الإمبريالية، ولكن يمكننا اعتبارها نموذجا إرشاديا في حاجة إلى تجديد أو إضافة، وفي بعض أجزائه يحتاج إلى المعالجة لكي يستمر، ولا يمكننا بحال من الأحوال تركه كليا في الوقت الحالي؛ لأن هذا سوف يجعلنا نخسر

(1) أوما ناريان، ماهية الثقافة ومغزي للتاريخ: نقد نسوي للماهوية الثقافية، نقض مركزية المركز، مرجع سابق، (ص143 - ص172)، صـ171.

(2) أليسون م.جاغار، عولمة الأخلاقيات النسوية،مرجع سابق، صـ67.

(3) المرجع السابق.

الكثير، ويكمن الحل هنا في كيفية التوصل إلى صورة ملائمة من النسبوية الثقافية. وهنا تقول لورين: «إني أضع تخطيطا نظريا للتفاوض من داخل الاختلافات التي تتخذها النسبوية الثقافية والنسوية العالمية، منطلقات لهم بأشكال مختلفة: إنه نموذج بيئي نعتمده لأنه بارز على مستوى العالم في توسيع حدود الخيال أو (الخيالات) تجاه الحساسية المحلية المستجيبة والمسؤولة، سواء كانت قريبة من «الوطن» أو بعيدة عنه.»[1]

(1) لورين كود، كيف تفكر تفكيرا عالميا، مرجع سابق، ص 125.

الخلاصة

نتتبع في هذا الفصل التطورات المتأخرة في أعمال لورين كود، والتي فرغت تقريبا من التحليل والنقد للسائد في الأخلاق والإبستمولوجيا إلى محاولة البناء والتركيب في مسارات موازية للسائد والكلاسيكي. كما وأنها تبتدع، أو إن شئت دقة، تستنبت في ميدان الإبستمولوجيا فرعا خاصا بالأخلاق والبيئة، محللة لما سبق من فكر حول أخلاق البيئة، وفاحصة في الأسس الأكثر جذرية لهذه المشكلات الأخلاقية والمتمثلة في مشكلات معرفية. فكانت النتيجة مشكلات معرفية تتعلق بالأخلاق وتتمثل في مفاهيم مثل الموضوعية والذاتية، ومشكلات أخلاقية تتعلق بالمعرفة وتتمثل في المسؤولية المعرفية وعلاقة العارف بجماعة العارفين وعلاقة الإنسان الرجل بالطبيعة من ناحية وبالمرأة من ناحية أخرى، وتحل هذه الأزمة بخروج الإنسان من كهف أناه انفتاحا على الآخر في مجتمع العارفين، وكذلك إصلاح العلاقة بينه وبين الطبيعة من ناحية، وبينه وبين المرأة من ناحية أخرى، ولن تصلح العلاقة الأخيرة إلا بإصلاح العلاقة الأولى.

وينتهي الفصل بمحاولة توظيف لورين للمفهوم الذي وضعته، النسبوية المقيدة، ومدى فائدته في محاولات إيجاد أرضية مشتركة تزيل الحواجز الثقافية من ناحية، وتقف سدا منيعا في وجه الإمبريالية من جهة أخرى. فتكون النتيجة محاولة إيجاد نسوية عالمية أو مجتمع نسوي متخيل، يكون عابرا للثقافات، وعارفا لكل ثقافة خصوصياتها في آن واحد.

الخاتمة

انطلاقا من أن الهدف الأسمى من إعادة بناء الإبستمولوجيا هو إعادة الاعتبار للمرأة كذات عارفة وكخبرة معرفية لها أهميتها، تؤكد كود أن حركات تحرير المرأة لن تفيد المرأة كثيرًا، ولسنا نغالي إن نعتناها بأنها مجرد بروباجندا، وذلك يظهر جليًا من تأثيرها الواقعي في حيوات النساء اليومية وقدرتها على تغيير الوعي الجمعي. فمثل حركات تحرير المرأة تقريبا كمثل من يقيم بناء بمستويات متعددة ويعلو في البناء على غير أساس متين، فكان انهيار البناء آخر الأمر أمرا مقضيا. لذلك كان مقترح كود وتأكيدها أن المرأة لن تستطيع رفع الظلم الواقع عليها اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا إلا برفع القمع المعرفي، وعليه قامت بنقد وتحليل المعرفة التي تشكلت عن النساء وكذلك عملت على نقد وتحليل المنتج النسوي الناتج عن إعادة بناء الإبستمولوجيا لتغدو إبستمولوجيا نسوية.

لقد مهدت كود لهذا الأساس المتين بتفنيد الأساسات المعرفية الكلاسيكية لتدعيم موقف الإبستمولوجيا النسوية أولا، ثم عملت - ثانيا - على بناء هذا الأساس بتقوية دعائم الإبستمولوجيا النسوية، وذلك بالرد على الانتقادات الموجة إليها وتدعيم الأجزاء الضعيفة فيها، ولذلك جاءت إسهامات كود الأكثر تميزا وجذرية في النقاط التالية:

1- الأهمية المعرفية لجنس العارف.

2- العارف رمزيا هو الرجل في التاريخ الفلسفي.

3- إعادة بناء النسبوية المعرفية.

4- الحاجة إلى حساسية وفهم أكبر تجاه التعقيد والتنوع في محتوى وفرص المعرفة.

وقد استطاعت كود إعادة بناء مفهوم النسبوية المعرفية كما استطاعت حل المعضلات البادية في النسبوية الثقافية على المستوى العالمي، وقدمت أطروحات ثورية بمعنى الكلمة، التي تجسدت أشد التجسيد وأروعه في مفهوم النسبوية المقيدة، ذلك الذي يجمع بين كلا النسبويتين: الثقافية والمعرفية، ولكنها تعود بنتائجها إلى الواقع المادي والتاريخي والمجتمعي للظواهر، مما يجعلها حلا ممتازا للعديد من المشكلات التي وقعت فيها النسبوية الثقافية التي قدمتها النسوية، والتي كما حللت لورين سوف تعمل بشكل متساوٍ مع التيار الذكوري على إرساء قواعد الظلم والقهر للمرأة والمهمشين والبيئة.

ومن ناحية أخرى، فإن عصرنا الحديث ذلك الذي تمخض عن بعض من أكثر الإنجازات العلمية ثورية في التاريخ الإنساني، نجد أن فكرة أن تكون ثمة رؤية واحدة صحيحة عن العالم باتت غير مقبولة، وأصبح المكان يتسع أكثر لأن تكون هناك رؤى جديدة ومتنوعة ومختلفة، وهذه الرؤى لن تنصف المرأة فقط وإنما الإنسانية كاملةً، فالنسبوية جاءت كرسالة سلام للعالم، أو على أقل تقدير - كما قال فيرآبند - يكفي أنها ضد الطغيان الفكري الذي يرى أن رؤيته هو لهي الرؤية الوحيدة الصحيحة والثاقبة.

والطغيان الفكري هذا مما يرسي قواعد الإمبريالية والاستعمار، لذلك قاومت كود كل الدعاوى المناهضة للنسبوية، وحاولت بطرحها الثوري أن تثبت أن النسبوية ضرورة وأن مناهضتها يعني التمهيد للاستعمار، فهي الشوكة القوية في حلق الإمبريالية والتي لا يستطيع الفكر الإمبريالي التخلص منها. ويكفي أن تنظر إلى قضايا العالم العربي وما يحدث فيه علنا من استعمار للأرض والفكر والعقول، ويأتي كل ذلك من منطلق أن الأمة المستعمِرة ترى في نفسها المخلص والمنقذ من الجهل والضلال للمجتمعات الفقيرة علما وثقافة كما تدعي. ولكن ماذا لو أُخذت النسبوية المقيدة بشكلها المعرفي والثقافي بعين الاعتبار وموضع التطبيق؟ استنتاجا من رؤية كود، لن يجد المستعمِر تبريرا لما يدعي، كما سوف يجد المستعمَر أن لديه الوعي الذي يساعده على فهم أوضاعه جيدًا والتعامل معها وعدم الركون لأصحاب الشعارات الرنانة خاطفة النظر والعقل، مما يؤكد لنا الأهمية

الحاسمة للنسبوية بصورتها المطروحة من قبل كود والتي سوف تخلق مناخا من الحوار والحرية بين الرجل والمرأة والدول المتقدمة والدول المتخلفة والبشر بينهم البعض والبشر والبيئة ومن ثم الكوكب بأكمله.

وقد تناولت لورين جملة من القضايا البالغة الأهمية، مثل العارف في التاريخ الفلسفي، والموضوعية والنزاهة، وكذلك قضايا البيئة والتغيرات المناخية، كل ذلك وقضايا أخرى تناولتها بطريقة جديدة ومبتكرة، وذلك عن طريق فحص الأساس المعرفي[1] الذي كوّن هذه المفاهيم، واستطاعت كود أن تثبت فساد هذه الركائز ومن ثم تفكيك مثل هذه المفاهيم و إعادة بناءها بشكل سليم.

ومما تطرقت إليه كود أيضا موضوع المجتمع المعرفي[2]، ذلك الذي يقوم على التمايز الجنسي والعرقي والطبقي بشكل خفي لا يظهر إلا لمدقق، كما فككت كود سلطة الخبراء

(1) هذه النقطة بالغة الأهمية؛ فامتلاكها يمكننا من حل الكثير من المعضلات الفكرية التي تقف حائط سد وراء فهمنا ووعينا بها، وكما طبقتها كود على قضايا المناخ وبينت كيف تنقسم الآراء بين منكرين لوجود التغيرات المناخية ومؤيدين لوجود هذ التغيرات، وكل منهما يقف على مبررات ومسوغات مقبولة منطقيا، وتظهر للجميع أنهم على صواب، مما يجعلنا نقف حائرين تجاه اتخاذ القرار المناسب. استطاعت كود - وبرؤية ثاقبة - تحليل الأساس المعرفي لهذه المعتقدات، ومن ثم إمكان الحكم بسهولة بعدها، فبدلا عن أن تصب همها واهتمامها على المعرفة المنتجة وتتحاجج في نتاجها، تعود إلى مراحل تكوينها لتكشف ما بها من خلل، ألا يساهم هذا المنهج بشكل كبير في منطقة الكثير من الأمور الغير منطقية لدينا في المجتمع المصري؟ فلو تحدثت الباحثة عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الظالمة للمرأة وهي ذات قبول مجتمعي مسلّم به في ذات الوقت، ألا يمكن من خلال البحث والتحري في الأصول والجذور ومراحل التكوين تبيان مدى سذاجة هذه المعتنقات الفكرية للوعي الجمعي، ومن ثم تغيير الصورة الحالية بدلا عن الشعارات الرنانة - المنطلقة من أبواق الحركات النسائية التحررية - بأن هذا ظلم وهذا غير عادل مما يسمعه المجتمع من الأذن اليمنى ليخرجه من الأخرى اليسرى و ينظر إليهن على أنهن مجموعة من المهرطقات؟

(2) المجتمع المعرفي لدينا يقوم على فكر المؤسسات، وهذه المؤسسات تقوم على التمايز الجنسي الغير معلن فقط من أجل تجميل الصورة العامة، فسوف تجد في الجامعات مثلا يتم التفاخر بكون أنه يتم تعيين العديدات في مناصب إدارية وعلمية وكيف أنهن يعملن في بيئة تظللها المساواة، ولكن كيف ذلك والمجتمع يتفاخر بكونه يعطيهن حقهن الطبيعي؟ إذن فهو يرى أن هذا غير طبيعي و إنما هو تفضل منه، وامتيازات تقدم للمرأة بداخله، لا انطلاقا من أن هذا هو الطبيعي والمشاركة بين الجنسين شيئا طبيعيا وليس امتيازا.

المعرفيين الذين تتحكم بهم مصالح مكتسبة خارجية تحيد بهم عن الحقيقة للكسب المادي. لذلك تعمل كود على إعادة بناء نظرية في المعرفة تضع في الاعتبار خبرة المرأة والآخر المهمش، كما تضع على العارف صوب المعرفة التي ينتجها مسؤولية من شقين: شق معرفي وآخر أخلاقي. وربطت كود كذلك بين القيم والمعرفة، وبينت كيف أنه لا يمكن تحييد القيم بإزاء المعرفة، وإنما ينبغي لها أن تكون متضمنة في المعرفة، ومن ثم تكون لدينا رؤى متعددة صوب العالم أكثر عدلا وأكثر مصداقية.

ومن هنا يمكننا أن نصنع عالما أكثر عدلا للنساء والطبيعة والبشرية بأكملها، ومن هنا أيضا تستطيع المرأة أن تحلل الأساس المعرفي الذي يقف وراء الممارسات الظالمة في حقها على كافة المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتدافع وترد وتبني من جديد بشكل مسؤول وواعي.

وقد قدمت كود أيضا تحليلات مبتكرة لبعض الموضوعات المعرفية التي تفتح بابًا جديدًا ومبتكرًا لإعادة البحث والتحري، فنجده منها مسألة الإدراك البشري والخيال، واستعانت بتصور كانط عن التركيب الإبداعي للخيال لتصل من خلاله كيف أن للخيال دور مهم وفعال في البناء المعرفي، وكيف أن الإدراك البشري مختلف ومتنوع ومعقد وليس بالصورة البسيطة الساذجة التي يعرض لها الاتجاه الإبستمولوجي السائد، وليس هذا فقط بل ويضع له حدودا وضوابط أيضا، بينما تدعو كود إلى مد حدود الخيال لا تقييده.

وتناولت كود أيضا طبيعة المجتمع المعرفي وآليات عمله، وهنا نقطة مهمة للغاية ينبغي الوقوف عندها، وهي الخبراء المعرفيين الذين يكتسبون المصداقية والموثوقية فقط من اللقب، أليست آراؤهم في حاجة إلى فحص وتمحيص؟ وتضرب كود مثالا ذكيا بالحاصلين على جائزة نوبل، وتوضح من خلاله كيف ينظر إليهم المجتمع وكيف يحترمهم ويبجل كل ما يأتون به من آراء دون فحصها فقط لأنهم مصدر ثقة، وهذا غير صحيح؛ لأن الفرد تتغير أفكاره ومعارفه بمرور الوقت وكذلك رؤيته وتفسيره لمواقف معينة، مما يعني أنه يلزم مراجعتها وعدم القبول بها من باب أنه شخصية مرموقة. وقد أكد فيرآبند على ذلك

بمثـال مثير ومضحك فيقول إنه شـاهد في برنامج مجموعة من العلـماء الحاصلين على جوائز نوبل ينددون ويشـددون على رفضهم لمجال التنجيم، وحينما سـئل أحدهم ماذا يعرف عن التنجيم؟ قال لا أعرف عنه شـيئا، فكيف يحكم بالرفض على شيء هو لا يعرفه أصلا بغض النظر عن كون هذا الشيء صحيح أو خاطئ؟![1]

إن نظرية المعرفة، وبحسب كود، وبعبارة بالغة التركيز والتكثيف لمفهوم النسبوية، إنما تقـوم على وضع مخطط لفهم الواقـع وفهم العالم المحيط بنا، وهذا الفهـم يتوقف على الوعي، وهذا الوعي فردي متغير ومتعدد ومتنوع وذو حساسـية كبيرة، ومن ثم لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نضع مخططا واحدا وطريقا واحدا، وإنما عدة طرق وعدة مخططات للاسترشاد بها فقط، ومن ثم فنحن بحاجة إلى أن تكون النسبوية سمة أساسية لنظرية المعرفة.

نحو رؤية فلسفية وحل جِذري لأزمة المرأة المعرفية

إنه إذا كان تيار الإبسـتمولوجيا، ومنذ كانط، ثم ومع ثورتي الفيزياء العملاقتين، نعني النسبية والكوانتم، وكذلك ثورة اللا - اكتمال في الرياضيات التي فجرتاها مبرهنتي كورت جودل K. Godel (1906 - 1978) والتي إنما انبثقتا عن برينكيبيا راسل - وايتهيد، وما نجم عـن هذه الثـورات الثلاث من هِزّات عنيفـة عميقة شرخت كبرياء العقل الإنسـاني، ذلك الـذي أرادته الحداثة وما قبل الحداثة وصولا بالجذور إلى بدايات الفلسـفة اليونانية، أرادته أن يكون شـامخا عملاقا رهيبا مهيبا أمام الواقع والوقائع، سـيدا عليهما لا مسـودا منهما. ثم ما أعقـب هذه الثورات الثـلاث العملاقة من اندفـاع هادر لتيار الإبسـتمولوجيا المعاصر مع تومـاس كون ومن جاء بعده من فلاسـفة العلم والإبسـتمولوجيين الثوريين نحو أبعاد أنطولوجية وميتافيزيقية من شـأنها إعادة اللُّحمة إلى الإبستمولوجيا والأنطولوجيا اللتان تم الفصـل والتمييز بحزم بينهما تعسـفا واعتباطا. وقد عرفنا خلال صفحـات البحث أنه بعد ذلك قد أعادت النسوية اللحمة بين الإبستمولوجيا والإكسيولوجيا.

---

(1) بول فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، مرجع سابق، صـ195 - 197.

نقـول إنـه إذا كان تيـار الإبسـتمولوجيا المعـاصرة هـذا يجرفنـا رغما عنا ليقـذف بنا في غـمار محيـط الميتافيزيقا اللانهـائي، وبحيث تكون الإبسـتمولوجيا عنـد المصب أقرب إلى الأنطولوجيـا[1] أو هـي في حالة من التماهي معها كما يتماهـى الماء العذب والماء المالح عنـد المصب حيـث ملتقى النهـر والبحر... حيـث التقـاء الإبسـتمولوجيا والأنطولوجيا. إنـه إذ ذاك، جـاز لنـا أن نرى طبيعـة المعرفة عند المـرأة في إطار من تصـور كلي للوجود. ومتى كانت الفلسفة شيئا سوى بحث في الكليات!

ولنتساءل بداية: ما هي آليات المعرفة عند الإنسان عامة؟ أو قل: كيف يكون الإنسان رؤية عن العالم؟

إننـا مهما نعـدد: الحدس، الخيال، التجربة الحسـية... إلخ، فإننا في النهاية سـوف ننتهي إلى أن هذه الأدوات حين تبلور الرؤية فإنها إنما تبلورها في العقل. ولكن ما العقل؟

إنه ليس بالسـؤال السـهل، ولا حتى بالمتوسط السهولة، وإنما هو من بين أصعب الأسئلة

(1) ذلك أن الثورات العلمية التي دفعت بتيار الإبستمولوجيا إلى هذا النحو إنما نشبت في حقلين ذوا مغزى ودلالة بالغين: حقلي الفيزياء والرياضيات، أي حقل الواقع الحسي المشاهد الملموس المعيش (الفيزياء)، وكذلك آخر قلاع اليقين حيث اللزوم والضرورة والبداهة والاتساق (الرياضيات). أي في المجمل: الثورات التي نشبت في مجالي البحث اللذان يتناولان أكثر الأشياء الوجدانية بداهة وبعدا عن التشكيك أو الفحص. وإن البعض ليخطئ الخطأ كله إذ يظن أن الأزمة الإبستمولوجية التي خلفتها هذه الثورات إنما تتمثل في محض أزمات في طبيعة المناهج المستخدمة أو الفروض المنطلَق عنها أو مجرد تغير في تصوراتنا عن العالم، وإنما تكمن الأزمة بحق، وبحسب ما نرى، في الإجابة عن تساؤلات هي الأكثر جوهرية وعمقا من بين تساؤلات الوجود بأسره: أيّ واقع هذا الذي نرى ونلمس ونحس؟ هل حقا هذا الذي نشهده هو الواقع كما هو أم أن الواقع في ذاته إنما هو مما يعز علينا استكناهه (مما يعني عودة للمربع صفر... المثالية)؟ ما هي طبيعة الواقع حقا؟! ثم ما هذا العقل الذي ظللنا قرونا وأحقابا نعده إما سلة فارغة أو صفحة بيضاء تُصَب فيها الحقائق صبًّا؟ ما هي حدود تدخله في صياغة الحقيقة أو الواقع لنا؟ ما العقل بحق، والذي ظللنا نظنه يصدر عن منطق ورياضيات لا يأتيهما الباطل من بين يديهما ولا من خلفهما؟!
تلك هي التساؤلات - وبحسب تصورنا - الأكثر جذرية على الإطلاق، والتي قذفتها هذه الثورات العلمية الثلاث في رحم الإبستمولوجيا المعاصرة، لتتمخض هذه الأخيرة عن أخت جديدة لفلسفة العلم تخلف مكانها في مركز وقلب الاهتمام على عرش الفلسفة الراهنة: فلسفة العقل، والتي بدورها تمثل المساحة الحدودية المتماهية بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا.

المطروحة على الساحة العلمية والفلسفية في اللحظة الراهنة، إن لم يكن أصعبها على الإطلاق. ولكننا لسنا نريد هنا أن نضع تنظيرا دقيقا للعقل، وإنما نريد فقط أن نرسم له صورة تمثيلية «كاريكاتيرية» متخيلة مستمدة من سلوكه في هذا العالم كما أنها مستمدة من مجموعة من العلائق بين العقل والعالم. وعليه قد يكون بالإمكان تبيان طرق المرأة في المعرفة.

إننا، وبدون تكلف صخب الاستدلالات والبرهنات، نستطيع أن نرى العقل عبارة عن بنية، وحدة جشطلتية، وهو نموذج موسع من طبيعة الإدراك كما شرحتها المدرسة الجشطلتية، تلك التي قالت بأننا حين ندرك الأشياء فإننا ندركها في صورة وحدات كلية مكونة من عناصر يتم الربط بينها وإغلاقها لتعطي نمطا أو صيغة يدركها العقل في صورة وحدة لا تنحل إلى عناصرها الأولية. وعلى هذا النحو فإن العقل ذاته عبارة عن وحدة كبرى مكونة من وحدات أصغر فأصغر إلى عناصر أولية هي ما تأتينا به الحواس مباشرة منذ الطفولة، ولكننا لم نكن ندركها لأنها لازالت تتكتل وتتشكل لتكون وحدات أكبر فأكبر لتبني العقل ذاته، ومن ثم لتتم إدراكها في مراحل لاحقة من تطور الطفل في أشهره الأولى في الحياة؛ فالإدراك لا يتم إلا من خلال وحدات جشطلتية.

وكذلك الحياة ذاتها، فالجسد الحي عبارة عن وحدة فسيولوجية لا تنحل إلى أجهزة وأعضاء وأنسجة وخلايا، وإنما الكل العضوي يشترك في أداء وظيفة العضو الواحد، والعضو الواحد يؤدي وظيفته من أجل الكل العضوي.

وكذلك البيئة، فهي وحدة بيئية تعتمد عناصرها على بعضها البعض اعتمادا حيويا، بحيث يؤدي إلغاء أحد عناصر البيئة إلى خلل المنظومة البيئية برمتها، أو إعادة تشكلها من جديد، تماما كما يعاود الجرح الالتئام... وهكذا، وما يدرينا بحال الطبيعة والكون كله، لربما تكشف الأيام عن وحدة الوجود على غرار الفلسفات الشرق آسيوية والهندية بالأخص، وكذلك الرؤى الصوفية.

لكن ما يعنينا هنا أن العقل بهذا المعنى، والذي هو وعاء المعرفة، ليس شيئا أكثر من وحدة عضوية معقدة. هو يختلف عن الطبيعة التي أنشأته اختلافا في الدرجة

لا في النوع، أي في درجة تعقيد بنيته، فهو تراتب في البنى من الأشمل والأبسط إلى الأضيق والأعقد. وهو من التعقيد بحيث استطاع أن ينشق عن الطبيعة الأم التي أنشأته وبدلا من أن يعمل معها في ذات الاتجاه راح يعمل ضدها... إنه كما السرطان في الجسد الحي، يتطور عن الجسد وهو من ذات المنظومة والبنية، ثم يعمل ضده، غير دارٍ بأنه إنما يفنى ما ينشأ عليه، أي يعمل على هلاك نفسه.

ولما كان الاختلاف هو اختلاف في الدرجة لا في النوع، فإن ذلك قد يعني أن الوجود بأسره إنما ينطوي على عقل كلي أكثر شمولا وسعة بشكل تجحفه المقارنة مع العقل، غير أن هذا الأضيق والأكثر تعقيدا (العقل) هو الأوضح أثرا لأنه هو الأسرع مضاءً والأظهر لحواسنا المبتسرة آثارا.

ومما قد تفيده هذه النظرة، أن عقل المرأة، ذلك الذي تمحل المتمحلون لإظهاره كمساوٍ لعقل الرجل، إنما هو في حقيقة الأمر ليس بالمساوي لعقل الرجل، بل هو أقل تعقيدا، أكثر بساطة، أكثر سعة وشمولا؛ لأنه متجه نحو الطبيعة أكثر، مما يعني أنه أقل فاعلية معرفية بالمعنى المتعارف عليه.

وعليه فقد تكون للمرأة وسائل معرفة كالحدس مثلا، لا تتوفر للرجل إلا قليلا، وذلك كما ذهب فيرآبند، وكما أكدت عليه كود بأنه، أي الحدس، مصدر معرفي مهم رغم صعوبة إثبات ذلك علميا، وتنتج هذه الوسائل معرفة أقل فاعلية، ولكنها أكثر حكمة. فالمعرفة على النحو الذي أرساه العلم إنما هي معرفة منتجة وفاعلة بحق، ولتضخم الصالح الإنسان بصدق، ولكن الورم السرطاني أيضا يتضخم لصالحه ولكن لإفناء الجسد الإنساني الذي يعيش عليه هذا الورم في النهاية. كذلك هو حال العلم الذي نفع الإنسان كثيرا لكنه أضر بالطبيعة التي إنما تطفل عليها هذا الإنسان ويكاد الآن أن يقضي عليها من فرط استغلاله ومن مضاء سلاحه في هذا التطفل والاستغلال... العلم.

ويبدو أن أزمة السعي النسوي لإثبات الأهلية المعرفية للمرأة إنما مردها إلى هذه النزعة الإنسانية العامة البغيضة في تقييم وتصنيف كل شيء. فلما راح يصنف ويقيم العارفين

وأهليتهم المعرفية قيم ذلك على أساس الأكثر إنتاجا للمعرفة التي تنفع البشرية. فترتب على هذا التقييم تراتب وتفاوت في الدرجات بين وعي المرأة ووعي الرجل؛ الأمر الذي أدى إلى تراتب في الأولوية والقيمة الجوهرية تضع الرجل في المرتبة الأعلى من المرأة، وما ذلك إلا لتفوقه معرفيا. وليت أولئك وهؤلاء يدركون بعمق أن هذه التقييمات بريئة منها طبيعة الأشياء، وإنما هي من نتاجات هذا العقل الذي ما عربد في شيء إلا أفسد فيه بقدر ما أصلح... حتى عندما يريد أن يقيم الأشياء!

وبعد، نريد أن ننهي هذه السطور برجاء أن تكون الإنسانية أكثر حكمة، مما يعني أن تكون أقل انجرافا وإذعانا لشهوة التقييم والتصنيف، كما نريد أن نقدم طرحا مفاده أنه حقا وصدقا قد تكون المرأة أقل كفاءة إنتاجية للمعرفة من الرجل، على ألّا يحيلنا ذلك إلى وضعها في مرتبة دون الرجل، بل إن كان ولابد من التقييم فإن العكس هو الصحيح، فهي حين تنصرف بعض قواها الأكثر تعقيدا (والمتمثلة في العقل) فهي تنصرف إلى قوى أقل تعقيدا وأكثر اتجاها نحو الطبيعة، وهذه القوى تتمثل في إيهاب الحياة[1]، فهو الاتزان الذي يبدو أنه أساسا للوجود بأسره: لكل فعل رد فعل. يؤخذ من قوى إيهاب المعرفة ليوضع في قوى إيهاب الحياة.

---

(1) الحياة، تلك المعجزة التي أذهلت الإنسان الأول، ذلك الذي كان من فرط حساسيته تذهله ظواهر الطبيعة جميعا لخوضه حديثا تجربة الوجود الواعي، فراح لهذا الذهول يقدس معجزة انبثاق الحياة (الولادة) والتي هي خليقة حقا بالتقديس، ويقدس كذلك ما ظنه علتها (دم الحيض عند المرأة). ومن ثم راح يقدس المرأة (واهبة الحياة) ويرفعها إلى مصاف الآلهة في كثير من الحضارات القديمة، حتى لترى آثار الحضارات القديمة وقد جعلت أكثر آلهتها إناثا. ولكن لما تقدمت الحضارة بالإنسان شيئا، ومع استفاقته من غمرة هذا الذهول وهذه الدهشة، ومع عوامل كثيرة أخرى من بينها ارتفاع قيمة العقل والمعرفة، راحت هذه القداسة تزول عن المرأة وعن دمها الذي نزل بدوره من ذُرَى القداسة إلى ثرى الدناسة! واعتاد الإنسان على هذه المعجزة (إيهاب الحياة) حتى لمن فرط هذا الاعتياد عده من أمور الحياة الرتيبة التي تطلّق المرأة مثلا في مجتمعاتنا لأنها لم تفعل هذا الأمر البسيط الذي تفعله جميع النساء... يا لسعة البون!

المصادر والمراجع

مؤلفات لورين كود:

أولا: الكتب:

1- Code, Lorraine, Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location, Oxford University Press, 2006.

2- _________, Rhetorical Spaces: Essays on (Gendered) Locations. Rutledge, 1995.

3- _________, What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge, Cornell University Press, 1991.

4- _________, Epistemic Responsibility, Brown University Press, 1987.

5- _________, Experience, knowledge, and risibility, In Marwenna, Griffiths and Margaret witford feminist perspective in philosophy, Rutledge University press London, 1988.

6- _________, More Than Words Can Say, McClelland & Stewart, April 1990.

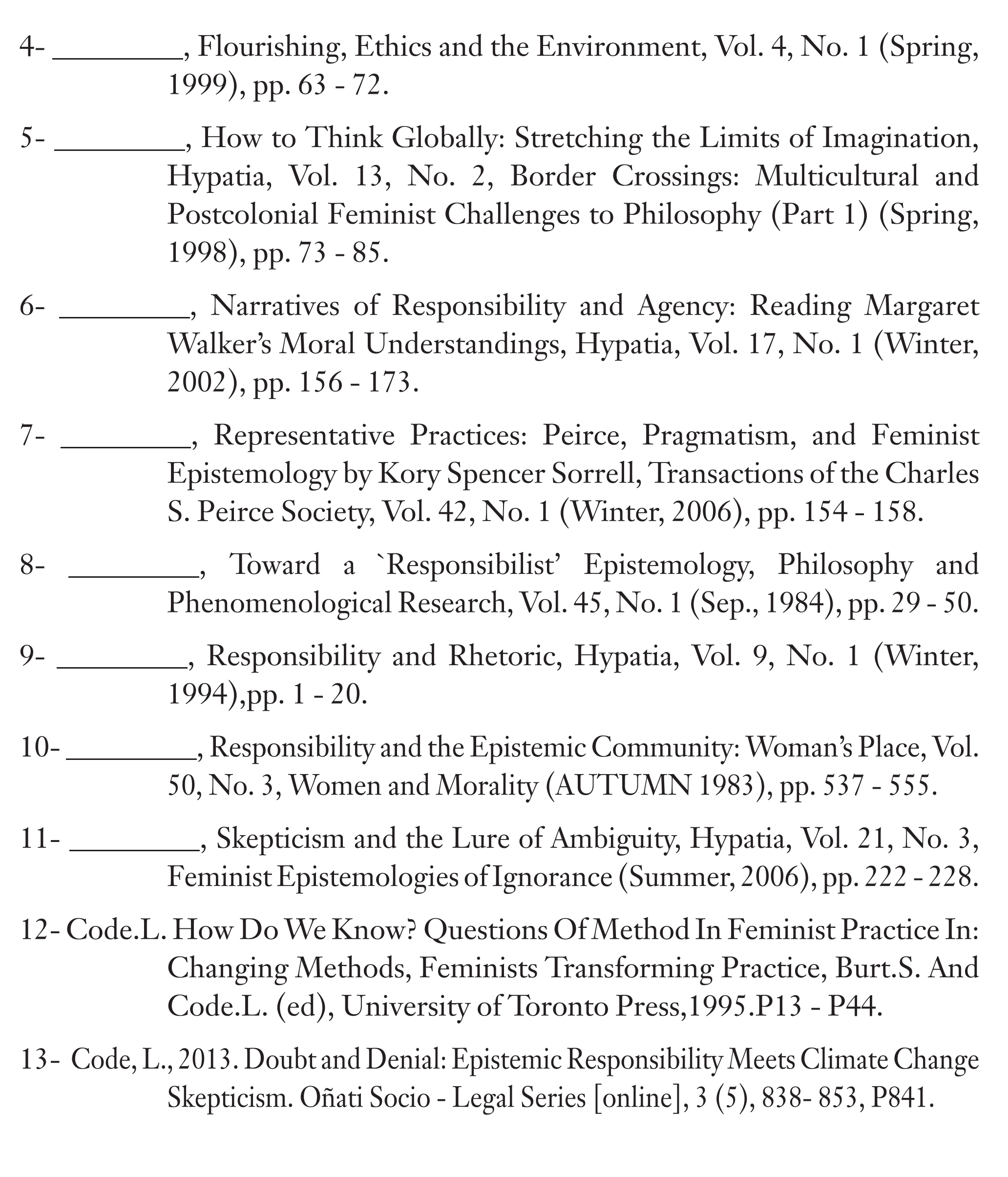
7- _________, Encyclopedia of Feminist Theories, Rutledge, London and New York, 2000.

ثانيًا: دراسات:

1- Code, Lorraine, «What is Natural about Naturalized Epistemology?» American Philosophical Quarterly, vol. 33, no. 1, pp. 1 - 22 (1996).

2- _________, COLLINGWOOD: A PHILOSOPHER OF AMBIVALENCE, History of Philosophy Quarterly, Vol. 3, No. 1 (Jan., 1986), pp. 107 - 121.

3- _________, FATHER AND SON: A CASE STUDY IN EPISTEMIC RESPONSIBILITY, The Monist, Vol. 66, No. 2, Integrity and Purity in Art and Morals (APRIL, 1983), pp.268 - 282.



4- _________, Flourishing, Ethics and the Environment, Vol. 4, No. 1 (Spring, 1999), pp. 63 - 72.

5- _________, How to Think Globally: Stretching the Limits of Imagination, Hypatia, Vol. 13, No. 2, Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy (Part 1) (Spring, 1998), pp. 73 - 85.

6- _________, Narratives of Responsibility and Agency: Reading Margaret Walker's Moral Understandings, Hypatia, Vol. 17, No. 1 (Winter, 2002), pp. 156 - 173.

7- _________, Representative Practices: Peirce, Pragmatism, and Feminist Epistemology by Kory Spencer Sorrell, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Vol. 42, No. 1 (Winter, 2006), pp. 154 - 158.

8- _________, Toward a `Responsibilist' Epistemology, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 45, No. 1 (Sep., 1984), pp. 29 - 50.

9- _________, Responsibility and Rhetoric, Hypatia, Vol. 9, No. 1 (Winter, 1994),pp. 1 - 20.

10- _________, Responsibility and the Epistemic Community: Woman's Place, Vol. 50, No. 3, Women and Morality (AUTUMN 1983), pp. 537 - 555.

11- _________, Skepticism and the Lure of Ambiguity, Hypatia, Vol. 21, No. 3, Feminist Epistemologies of Ignorance (Summer, 2006), pp. 222 - 228.

12- Code.L. How Do We Know? Questions Of Method In Feminist Practice In: Changing Methods, Feminists Transforming Practice, Burt.S. And Code.L. (ed), University of Toronto Press,1995.P13 - P44.

13- Code, L., 2013. Doubt and Denial: Epistemic Responsibility Meets Climate Change Skepticism. Oñati Socio - Legal Series [online], 3 (5), 838- 853, P841.

المراجع الإنجليزية

أولا: الكتب:

1- Alcoff, Linda Martín and Potter, Elizabeth (eds.) Feminist Epistemologies, (New York: Routledge, 1993).

2- Alcoff, Linda Martín, Real Knowing (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996).

3- Bordo, Susan, The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture, (Albany: SUNY Press, 1990).

4- Gilligan, Carol, In a Different Voice, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

5- Haraway, Donna, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective» Feminist Studies 14, 575 - 99 (1988).

6- Haraway, Donna, Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science, New York: Routledge, 1989).

7- Harding, Sandra, The Science Question in Feminism, (Ithaca: Cornell University Press,1986).

8- Harding, Sandra, Whose Science? Whose Knowledge? (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

9- Stanley, Liz and Sue Wise, 1983, Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research, London: Routledge and Kegan Paul.

10- Wylie, Alison, 1996, «The Constitution of Archaeological Evidence: Gender Politics and Science», in The Disunity of Science, P. Galison and D. Stump, (eds.), Stanford: Stanford University Press.

11- Nancy Tuana, What Is Feminist Philosophy? In: George Yancy, Philosophy in Multiple Voices, Rowman & Littlefield Publisher, USA, 2007, P21 - P28. P21.

12- Janet A. Kourany, Philosophy of Science after Feminism, Oxford University Press, New York, 2010.

ثانيًا: المقالات:

1- Code.L. How Do We Know? Questions Of Method In Feminist Practice In: Changing Methods, Feminists Transforming Practice, Burt.S. And Code.L. (ed), University of Toronto Press,1995.P19 - P20.

2- Sandra Burt; Lorraine Code; Lindsay Dorney Labour, Changing Patterns: Women in Canada, / Le Travail, Vol. 25 (Spring, 1990), pp. 313 - 314.

3- Harry Redner, Review, Epistemic Responsibility by Lorraine Code, The Review of Metaphysics, Vol. 42, No. 1 (Sep., 1988), pp. 134 - 135.

4- Susan Haack , Review, Epistemic Responsibility by Lorraine Code, Canadian Journal of Philosophy, Vol. 21, No. 1 (Mar., 1991), pp. 91 - 107.

5- Laura Sells, Review, Feminist Epistemology: Rethinking the Dualisms of Atomic Knowledge What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge by Lorraine Code; Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives by Sandra Harding; Genderand Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism by Susan Hekman, Hypatia, Vol. 8, No. 3 (Summer, 1993), pp. 202 - 210.

6- Naomi Scheman, Review, How to Question Authority What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge by Lorraine Code; Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives by Sandra Harding, The Women's Review of Books, Vol. 9, No. 3 (Dec., 1991), pp. 19 - 20.

7- Thomas W. Coope , Review, Lorraine Code's Epistemic Responsibility, Journalism, and the Charles Stuart Case, Business & Professional Ethics Journal, Vol. 12, No. 3 (Fall 1993), pp. 83 - 106.

8- Miranda Fricker, Review, Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations by Lorraine Code, Mind, New Series, Vol. 108, No. 429 (Jan., 1999), pp. 157 - 159.

9- Lynn Hankinson Nelson, Review, What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge by Lorraine Code, Canadian Journal of Philosophy, Vol. 24, No. 2 (Jun., 1994), pp. 295 - 326.

10- Helen E. Longino, Review, What Can She Know?: Feminist Theory and the Construction of Knowledge by Lorraine Code, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 54, No. 2 (Jun., 1994), pp. 495 - 496.

11- Harding.S. Is there a feminist method? In: Harding.S.(ed) Feminism and Methodology: Social Science Issues, Indiana University Press,P1 - P14.

ثالثًا: الدراسات:

1- BRENDA O'NEILL, Feminist Methodology In: Code.L. Encyclopedia of feminist theories.

2- BRINDA J.MEHTA, postcolonial feminism, In: Code.L.(ed) Encyclopedia of feminist theories, Routledge, London, New York,2000.

3- Code, Lorraine, Contextualism,In: Encyclopedia of feminist theories.

4- Code,Lorraine,Autonomy,In : Encyclopedia of feminist theories.

5- Code,Lorraine,Epistemology,Feminist, In: Encyclopedia of feminist theories.

6- Code.L. Alterity,In Encyclopedia of feminist theories.

7- Code.L. Perspectivism ,In: Encyclopedia of feminist theories.

8- Emrys Westacott,Relativism,Internet Encyclopedia of Philosophy, Alfred University, U. S. A.

9- Eric Oberheim, Paul Hoyningen - Huene, The Incommensurability of Scientific Theories, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Wed Feb 25, 2009; substantive revision Tue Mar 5, 2013.

10- Goethe's Color Theory,Color Vision And Art, webexhibits.

11- JOYCE TREBILCOT, consciousness - raising, In: Encyclopedia of feminist theories.

12- Kathrin Hönig. Relativism or Anti - Anti - Relativism? Epistemological and Rhetorical Moves in Feminist Epistemology and Philosophy of Science. European Journal of Women's Studies, SAGE Publications (UK and US), 2005, 12 (4), pp.407 - 419.

13- LISA M.HELDKE, Cross - Cultural Analysis, In: Encyclopedia of feminist theories.

14- Margaret Kohn, Kavita Reddy, Colonialism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford University,2017.

15- Maria Baghramian and J. Adam Carter, Relativism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, published Fri Sep 11, 2015.

16- Maria Baghramian, J. Adam Carter, Relativism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Fri Sep 11, 2015.

17- Marianne Janack,Feminist Epistemology,in «Internet encyclopedia of philosophy.

18- Medically Reviewed by Deborah Weatherspoon, PhD, RN, CRNA, COI on January 18, 2017 — Written by Ann Pietrangelo.

رابعًا: مواقع الكترونية:

1. Internet Encyclopedia of Philosophy, http://www.iep.utm.edu/

2. The Stanford Encyclopedia of Philosophyhttps://plato.stanford.edu/index.html

3. Oxford Bibliographies, http://www.oxfordbibliographies.com/

4. Encyclopedia.com, http://www.encyclopedia.com/

5. Routledge Encyclopedia of Philosophy, https://www.rep.routledge.com/

المراجع العربية

1- إدورد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان.

2- إسرائيل شفلر، عوالم الصدق: نحو فلسفة للمعرفة، ترجمة وتقديم فاطمة إسماعيل، مراجعة مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2235، ط1، 2015.

3- أفلاطون، ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب.

4- ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 38، ط1، 1997.

5- ألبرت أينشتين، النسبية: النظرية الخاصة والعامة، ترجمة رمسيس شحاتة، مراجعة محمد مرسي، تقديم عطية عشور، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2828، 2009.

6- أليكس روزنبرج، فلسفة العلم: مقدمة معاصرة، ترجمة أحمد عبد الله وفتح الله الشيخ، راجعه وشارك في الترجمة نصار عبد الله، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1693، ط1، 2011.

7- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، دار الفردوس للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط8، 2004.

8- آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار، سوريا، 2007.

9- أوما ناريان وساندرا هاردنج، نقض مركزية المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد استعماري نسوي، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جزآن عدد395 ديسمبر 2012.

10- إيمي. إس. وارتون، علم اجتماع النوع: مقدمة في النظرية والبحث، ترجمة هاني خميس، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2429، ط1، 2014.

11- أينشتاين: حياته وعالمه، والتر إيزاكسون، الثقافة العلمية، مكتبة الأسرة، 2013م.

12- بول فيرابند، ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة ودراسة محمد أحمد السيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة عدد 28، القاهرة، 2017.

13- بول فييرابند، ضد المنهج، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر، طبعة للطالب، 2005.

14- بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، أبريل 2009.

15- بيل أشكروفت وآخرون، دراسات مابعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي وآخرون، تقديم كرمة سامي، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1681، ط1، 2010.

16- توماس فولجي وآخرون، مستقبل النظام العالمي الجديد: دور المنظمات الدولية، ترجمة

وتقديم عاطف معتمد وعزت ريان، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1724، ط1، 2011.

17- جان دورمسون، لا شيء تقريبًا عن كل شيء تقريبا، ترجمة منار رشدي أنور، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1395، ط1، 2009.

18- جان ماري بيلت، عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، ترجمة السيد محمد عثمان، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد189، سبتمبر 1994.

19- جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، 2000.

20- جون إليس، ضد التفكيك، ترجمة وتقديم، حسام نايل، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2064، ط1، 2012.

21- جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفي في العالم الواقعي، ترجمة وتقديم صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 1812، ط1، 2011.

22- جيل ليبوفيتسكي، المرأة الثالثة: ديمومة الأنثوي وثورته، ترجمة دينا مندور، مراجعة وتقديم جمال شحيد، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2112، ط1، 2012.

23- خالد قطب، أنسنة العلم، مقال جديد في العقلانية العلمية، نيوبوك، القاهرة، ط1، 2018.

24- خديجة العزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان للنشر والتوزيع والاعلام، لبنان،يونيو 2005.

25- دنكان بريتشارد، ما المعرفة، ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ال عدد404، سبتمبر2013.

26- دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة حسين علي، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2009.

27- ديفيد غلوفر وكورا كابلان، الجنوسة: الجنوسة، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2008.

28- رولان أومنيس، فلسفة الكونتم: فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى الخولي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد350، أبريل 2008.

29- زكريا إبراهيم، عبقريات فلسفية، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر،1972.

30- ستيف فولر، كون ضد بوبر: الصراع من أجل روح العلم، ترجمة نجيب الحصادي، المركز القومي للترجمة، العدد 2034، الطبعة الأولى، 2012، القاهرة.

31- سكوت ل. مونتغمري، هل يحتاج العلم إلى لغة عالمية؟: اللغة الإنجليزية ومستقبل البحث العلمي، ترجمة فؤاد عبد المطلب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد419، ديسمبر 2014.

32- سيمون دي بفوار، الجنس الأخر، ترجمة لجنة من أساتذة الجامعة.

33- شارلين ناجي هيسي - بايبر باتريشا لينا ليفي، مدخل إلي البحث النسوي ممارسة وتطبيقا، ترجمة هالة كمال، المركز القومي للترجمة، العدد 2356، الطبعة الأولى، 2015.

34-عزيزة بدر، استعمارية المعرفة: قصة أخرى للعلم الحديث، المجمع الثقافي المصري، جسور للنشر والتوزيع والترجمة، 2016.

35- على عبود المحمدي (تحرير)، الفلسفة والنسوية، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013.

36- غريتا غارد - لوري غروين، النسوية الإيكولوجية نحو عدالة عالمية وصحة كوكبية، ترجمة عزة حسونة، موقع معابر.

37- مايكل زيمر مان (محرر)، الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية، ترجمة معين شفيق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة العدد 332، الجزء الأول، أكتوبر 2006.

38- حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 98، فبراير 1986م.

39- كارلو روفيلي، العلم ليس غرضه اليقين، ترجمة محمد السيد، (مخطوطة بقلم المترجم).

40- مات ريدلي، الطبع عبر التطبع: الجينات والخبرة وما يجعلنا آدميين، ترجمة عصام عبد الرءوف ومحمد إبراهيم، مراجعة عاطف يوسف، المركز القومي للترجمة، مصر، العدد 2162، ط1، 2013.

41- مراد وهبه، المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2016.

42- ميليسا هاينز، جنوسة الدماغ، ترجمة ليلى الموسوي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 353، يوليو 2008.

43- وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة، عادل مصطفى، مراجعة يمنى طريف الخولي، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011.

44- يمنى الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد264، ديسمبر 2000.

45- يمنى الخولي، نحو توطين المنهجية العلمية في العالم الإسلامي. رؤية فلسفية، في قضايا فكرية، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 43، العدد2، (أكتوبر - ديسمبر) 2014، ص119 - ص178.

46- يمنى طريف الخولي، الحرية الإنسانية والعلم: مشكلة فلسفية، نيوبوك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2016.

47- سماح عبد الله محمد إسماعيل، فلسفة العلم عند ساندرا هاردنج: دراسة في تأثير ما بعد الاستعمارية على الميثودولوجيا النسوية، اطروحة (ماجستير) - جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم الفلسفة، 2012.

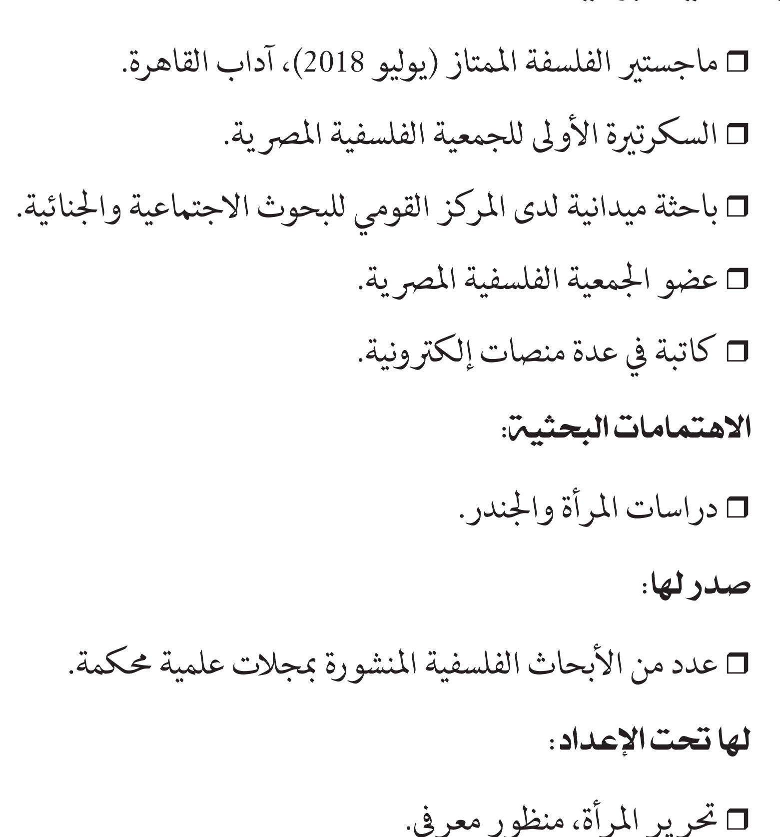
المصطلحات

المصطلح	Term
المطلقية	Absolutism
الاستقلال الذاتي	Autonomy
الفوضوية	Anarchism
الاستعمارية	Colonialism
النسبوية المفاهيمية	Conceptual Relativism
تصعيد الوعي	Consciousness - raising
السياقية	Contextualism
النسبوية الثقافية	Culture Relativism
النسبوية المعرفية	Epistemic Relativism
الأنوثة	Femininity
الإبستمولوجيا النسوية	Feminist Epistemology
الميثودولوجيا النسوية	Feminist Methodology
الجنوسة/ الجنوسة	Gender
المجتمعات المتخيلة	Imagined communities
الإمبريالية	Imperialism
اللامقايسة	Incommensurability
المشترك بين الذوات/ البين ذاتية	Inter - subjectivity
النسبوية المقيدة	Mitigated Relativism
الإبستمولوجيا الأخلاقية	Moral Epistemology
النسبوية الأخلاقية	Moral Relativism

Naturalistic	النظرة التطبيعية
Naturalistic Epistemology	الإبستمولوجيا الطبيعانية
Objectivity	الموضوعية
Perspectivism	المنظورية/ وجهة النظر المحددة
Relativism	النسبوية
Situated Knowledge	المعرفة المتموضعة
Social Epistemology	الإبستمولوجيا الاجتماعية
Subjectivity	الذاتية
The sex of the knower	جنوسة العارف/ البيولوجي والإجتماعي
Value - free	استبعاد القيم
Value - neutrality	الحيادية القيمية

المؤلفة في سطور

ليزا سعيد أبوزيد



- ماجستير الفلسفة الممتاز (يوليو 2018)، آداب القاهرة.
- السكرتيرة الأولى للجمعية الفلسفية المصرية.
- باحثة ميدانية لدى المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.
- عضو الجمعية الفلسفية المصرية.
- كاتبة في عدة منصات إلكترونية.

الاهتمامات البحثية:

- دراسات المرأة والجندر.

صدر لها:

- عدد من الأبحاث الفلسفية المنشورة بمجلات علمية محكمة.

لها تحت الإعداد:

- تحرير المرأة، منظور معرفي.

البريد الإلكتروني: liza_198844@yahoo.com